



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **El reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea Aguilar. Aportes y críticas.**

**Yamile Esther Acevedo Acevedo**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.  
Bogotá, Colombia  
2017



# **El reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea Aguilar. Aportes y críticas.**

**Yamile Esther Acevedo Acevedo**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en Filosofía**

Director:

Vladimir Urueta León.  
Magister en Filosofía

Línea de Investigación:

Filosofía contemporánea

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de filosofía.

Bogotá, Colombia

2017



*Reconocer en el otro a un semejante por lo que tiene de distinto, y a partir de este reconocimiento pugnar por el logro de lo común sin menoscabar lo distinto, como lo es ineludiblemente cada individuo. ¿Una utopía más?*

*Leopoldo Zea, 1986*



## Agradecimientos

Mis sinceros agradecimientos al profesor Vladimir Urueta León, director del programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena, quien, pese a sus múltiples compromisos y responsabilidades, orientó este trabajo desde los bocetos iniciales hasta el resultado que ahora se muestra. Agradezco la paciencia con que escuchó cada una de las ideas y con la que revisó cada palabra que iba naciendo, por alentarme en momentos de confusiones y por corregir cada versión de este trabajo que tomaba el cariz de antepenúltimo en aras de un producto mejor logrado. Gracias por haber estado presente en muchos momentos de mi formación académica. Mi admiración desde siempre.

A Eduardo, a Alejandra, a mi madre Blanca y a mis hermanas Nora, Marina y Liliana por permitirme establecer con él y ellas una red de apoyo logístico y afectivo, condición invaluable en todo este recorrido.

A mi amiga Carolina Ángulo: este camino recuperó sentido con tu acompañamiento. Mi agradecimiento y mi admiración.





## Resumen

Leopoldo Zea Aguilar es uno de los filósofos más representativos de Latinoamérica, ya que se constituyó en un académico que supo poner al día las preocupaciones filosóficas de los hombres y mujeres de esta región. Su pensamiento apostó a la necesidad de asumir la filosofía como un elemento de comprensión, de unidad y solidaridad, planteando con ello la propuesta del reconocimiento de las diferencias como mecanismo que humaniza y convoca a establecer relaciones de igualdad entre todos los seres humanos, como paradigma que excluye todo intento de justificar la dominación y el sometimiento de los seres humanos. Esos valiosos aportes son revisados desde la perspectiva filosófica del pensamiento decolonial y la filosofía intercultural, quienes plantean críticas y límites a la propuesta latinoamericanista.

**Palabras clave:** Filosofía, reconocimiento, diversidad, decolonialidad, latinoamericanismo, intercultural, Zea.

## Abstract

Leopoldo Zea Aguilar is one of the most representative philosophers of Latin America, since he was an academic who knew how to update the philosophical concerns of the men and women of this region. His thinking was based on the need to assume philosophy as an element of understanding, unity and solidarity, thus proposing the recognition of differences as a mechanism that humanizes and calls for establishing relationships of equality among all human beings, as a paradigm which excludes any attempt to justify the domination and submission of human beings. These valuable contributions are reviewed from the philosophical perspective of decolonial thinking and intercultural philosophy, which raise criticisms and limits to the Latin Americanist proposal.

**Keywords:** Philosophy, recognition, diversity, decoloniality, Latin Americanism, intercultural, Zea.

# Contenido

	<u>Pág.</u>
Resumen .....	IX
Introducción.....	1
<b>1. Capítulo 1 Leopoldo Zea Aguilar y el reconocimiento de las diferencias.....</b>	<b>5</b>
1.1. Leopoldo Zea Aguilar y la filosofía latinoamericana .....	5
1.2. El derecho al discurso y el reconocimiento de las diferencias .....	8
1.2.1. Filosofía como Discurso Magistral .....	8
1.3. Redefinición del concepto de igualdad .....	15
1.4. El reconocimiento de las diferencias .....	17
<b>2. Capítulo 2. Críticas al reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea..</b>	<b>23</b>
2.1. Diferencia e interculturalidad .....	24
2.1.1. Filosofía intercultural .....	25
2.2. Latinoamericanismo y el giro decolonial.....	30
2.2.1. El pensamiento decolonial .....	30
2.2.2. Críticas al Latinoamericanismo en clave decolonial.....	35
▪ Uso del lenguaje y la filosofía de la historia.....	36
▪ Diversidad y mestizaje .....	37
<b>3. Capítulo 3. El reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea. ....</b>	<b>40</b>
<b>4. Conclusiones .....</b>	<b>49</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>53</b>



## Introducción

Leopoldo Zea Aguilar es uno de los filósofos más representativos de Latinoamérica porque se constituyó en un académico que supo poner al día las preocupaciones filosóficas de los hombres y mujeres de esta región del mundo. Con ello no se quiere decir que Zea fue el único pensador latinoamericano en abordar dichas inquietudes, sino porque se asume que ha legado una nueva forma de pensar lo latinoamericano: “Ésta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus mismas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre” (Zea, 1972, p. 47) y porque desde su propuesta del reconocimiento de las diferencias podemos establecer una nueva mirada al tema de la igualdad.

Destacar dentro de la amplia producción filosófica de Leopoldo Zea la importancia que tomó en sus últimas producciones la reflexión alrededor del reconocimiento de la diversidad como un elemento que nos permite igualdad -la aparente paradoja de la igualdad en la diferencia- será el camino para asumir un quehacer filosófico que exige el reconocimiento y el respeto a la dignidad de los y las latinoamericanas.

Leopoldo Zea logra presentar con claridad que las diferencias es lo que nos hace humanos y que es el reconocimiento de las mismas lo que nos iguala y nos convierte en semejantes. Él parte de la redefinición del concepto de igualdad basada en el uso de la razón para proponer que el reconocimiento de la diversidad y de las particularidades que cada hombre y mujer posee se constituye en elementos de humanidad.

De esa manera se puede decir que la obra filosófica de Leopoldo Zea pasa desde la respuesta afirmativa al cuestionamiento por la existencia de un filosofar latinoamericano a posicionar la necesidad del reconocimiento de todas las expresiones humanas en sus múltiples formas. Esa preocupación fue una constante en su vida intelectual: se debe

partir de una premisa que permita asumirnos como iguales tomando como base nuestras peculiaridades y nuestras diferencias. Eso es lo que nos asemeja.

Presentar la preocupación por el reconocimiento de las diferencias no como lo que nos divide y discrimina sino como un derecho, hace parte de la intención del presente trabajo, señalando los alcances que tiene la propuesta de Leopoldo Zea, pero también ubicando los vacíos o límites que la misma presenta.

Para cumplir con dicho propósito, se ha estructurado el presente trabajo en tres capítulos: en el primero se presenta la propuesta del reconocimiento de las diferencias partiendo de una definición de filosofía como afán de saber que permite la expresión de esa búsqueda en múltiples formas, resaltando el derecho al discurso al que todos las culturas deben tener acceso y rechazando categóricamente una visión magistral de la misma, hasta decantar en la idea del reconocimiento de las diferencias como mecanismo que humaniza y convoca a establecer relaciones de igualdad entre todos los seres humanos, elemento clave en su pensamiento liberador que pugna por clausurar cualquier paradigma que justifique la dominación y el sometimiento de los seres humanos.

El tema del derecho a la diversidad y a la diferencia es un tópico de mucha importancia dentro del ámbito de los estudios filosóficos y también desde las múltiples disciplinas que tienen como centro de preocupación al ser humano. Temática también asumida por el pensamiento filosófico latinoamericano como una constante, siempre que la búsqueda de identidad ha sido una de sus principales preocupaciones.

Dentro de las diversas respuestas a dicha inquietud, se resalta la elaborada por Leopoldo Zea dado que su vida y preocupación intelectual estuvo signada por la búsqueda del reconocimiento de los latinoamericanos en una propuesta incluyente y dialógica, que nunca impulsó una afirmación de Latinoamérica de espaldas al mundo o en confrontación con otras culturas.

En esa visión inicialmente -latinoamericana- se puede afirmar que también hay una apuesta por el ser humano en términos universales. En clave de una filosofía liberadora, la propuesta antropológica de Zea puede aplicarse a otros contextos que responden a realidades parecidas a las de Latinoamérica y a cualquier lugar del mundo occidental y no occidental en donde se padece la paradoja de construirse sobre unos valores ético-políticos humanistas, pero que niegan el sentido de humanidad en la práctica.

La aparente paradoja de la igualdad en la diferencia, es uno de los aportes más significativos de Leopoldo Zea a la reflexión filosófica en el continente, ya que resuelve en parte la pregunta sobre una auténtica humanidad en términos universales, al no suscribir ese análisis al ámbito de lo meramente latinoamericano y posibilitar de hecho el ejercicio dialógico entre los distintos pueblos y culturas sin caer en la tan criticada división eurocentrista de países de primera y tercera “categoría”; es decir, sin la existencia de dominados y dominadores.

Frente a este punto -el reconocimiento de las diferencias- considerado central en la filosofía de Leopoldo Zea, existen fuertes críticas, las cuales se rastrearán desde dos perspectivas, desde la filosofía intercultural y el giro decolonial, para establecer los vacíos y/o límites que la propuesta de Zea muestra. Dichas objeciones serán presentadas en el segundo capítulo del presente trabajo, en un intento de presentar a Zea desde otras visiones que permitan una mirada crítica e integral del filósofo.

Finalmente en el tercer capítulo se presentan unas consideraciones frente a la discusión de los elementos valiosos en el planteamiento de Leopoldo Zea, asumiendo que en su propuesta del reconocimiento de las diferencias hay aportes que debemos tener presentes siempre y cuando esa propuesta pretenda defender el derecho a ser tan diversos y diferentes como queramos, pero no tan diferentes que funcione como criterio para instaurar nuevas discriminaciones y exclusiones, todo esto en un análisis contextualizado de su pensamiento.





# **1.Capítulo 1 Leopoldo Zea Aguilar y el reconocimiento de las diferencias.**

## **1.1. Leopoldo Zea Aguilar y la filosofía latinoamericana**

Leopoldo Zea Aguilar (Ciudad de México, 30 de junio de 1912 - 8 de junio de 2004) mantuvo gran parte de su vida ligada al esfuerzo de afirmar la posibilidad y existencia de una filosofía latinoamericana, invitando a los hombres y mujeres del continente a pensar desde sus circunstancias. Consideró que sólo desde una reflexión situada era posible reconocer el lugar del pensamiento filosófico latinoamericano dentro del concierto de la filosofía en general y a ese propósito dedicó su extensa producción intelectual.

El interés por trabajar sobre el pensamiento filosófico de la región lo lleva a establecer contactos con otros filósofos latinoamericanos y con ellos organiza el grupo que se dedicará a la investigación sobre la Historia de las Ideas contemporáneas en América. A lo largo de su vida académica e intelectual está presente una preocupación central, y es la de poder conectar todo el trabajo que sobre el pensamiento filosófico latinoamericano se viene desarrollando, con la pretensión de superar el “provincialismo” en el que pudiese caer el ejercicio de la filosofía en el continente. Zea es un autor claramente preocupado por la posibilidad de incluir el filosofar de Latinoamérica en una auténtica universalidad.

En el pensamiento filosófico de Leopoldo Zea encontramos posturas que fueron cambiando a través del tiempo y de las necesidades que las circunstancias exigieron (Guadarrama, 2013). A mediados de la década del cuarenta, se evidencia en sus planteamientos una plena convicción según la cual no había una tradición filosófica en los países latinoamericanos. Y, además, la filosofía latinoamericana había sido una mala copia del pensamiento europeo. En ese mismo sentido afirmaba que no debe plantearse hacer una filosofía latinoamericana, porque la filosofía es universal, ella debe interesarse

por resolver los problemas del hombre en un plano general y no de los hombres en particular.

A finales de los años cincuenta, su pensamiento empieza a plantear la necesidad de una liberación de los pueblos, no sólo latinoamericanos, sino la liberación de todos aquellos que compartían las características del tercer mundo. Inicialmente no usa el término liberación sino libertad, y aunque no deja de ser idealista, no desatiende los elementos materiales para la realización de la libertad del hombre (Guadarrama, 2013). Es de resaltar que en Zea, aunque hay una preocupación por la identidad del latinoamericano, no pretende entender la originalidad de manera tal que lo haga caer en un culto de lo *latinoamericano*, sino que logrando ser incorporados a la cultura occidental y universal como seres humanos dignos, podamos ser valorados y reconocidos en el resto del mundo. De lo que se trata es de encontrar nuestro lugar en el concierto del mundo en general.

En las obras de los años sesenta es posible encontrar la génesis de lo que sería llamada la “filosofía de la liberación”. En *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) es notoria la posición de Zea sobre la necesidad de buscar una filosofía original, posición que lo aleja de la postura de sus obras iniciales. La idea ahora es que la filosofía latinoamericana ha de partir de sí misma y no de repetir ni imitar los problemas, pero sí de buscar soluciones que igualmente puedan servir a otros.

En década de los años setenta y ochenta los planteamientos de Zea pasan de ver a la filosofía como un mero instrumento pasivo de interpretación, análisis y meditación, para reclamar la necesidad de la acción, proponiendo que es necesaria la práctica para transformar la realidad. En la radicalización del pensamiento de Zea, producto de su identificación con los procesos revolucionarios que se presentaron en el siglo XX, se aprecia una mejor acogida del marxismo, corriente a la que en obras anteriores veía con recelo. En esa recepción asumió al marxismo como un instrumento que permitía el conocimiento e interpretación de la realidad, resaltando así tanto el valor metodológico del mismo, incluso, utilizando algunos conceptos propios de dicha corriente: enajenación, emancipación, entre otros. Sin embargo, con la caída del muro de Berlín y el fracaso del socialismo en la Unión Soviética, las ideas que simpatizaban con el marxismo ya no fueron tan explícitas y llegó a concluir que entre el socialismo y el capitalismo lo que

debería darse era una integración de lo mejor de ambos sistemas. La idea sería promover que los logros y avances del capitalismo se ubicaran al alcance de todos los seres humanos.

Con relación al pensamiento filosófico de Leopoldo Zea, Pablo Guadarrama (2013) afirma que es posible distinguir varios momentos, que van desde una posición idealista de la historia, llegando a unas formulaciones teóricas más concretas en cuanto a la necesidad de eliminar la situación de dependencia no solamente de Latinoamérica sino de todos los países subdesarrollados. Advierte que en la obra del filósofo mexicano hay una evolución de sus posturas frente a la filosofía latinoamericana: “En él se ha producido una razonable y necesaria evolución paulatina en el desarrollo de sus ideas filosóficas y en sus posiciones ideológicas en seis décadas de producción intelectual” (p. 85).

Por su parte, José Luis Gómez-Martínez (1998) plantea que lo que inicialmente distingue el pensamiento de Zea es su insistencia en seguir un proceso asuntivo, es decir, construir un pensamiento que surge en diálogo con su circunstancia. Ya en la década de los ochenta es notoria su identificación con el pensamiento de la liberación, tratando de desenmascarar el discurso opresor de occidente, proponiendo la posibilidad de un discurso en donde todos tienen derecho al discurso, siempre en su relación con el otro.

Para Gómez-Martínez la obra de Leopoldo Zea se ha mantenido firme a las exigencias de las tres últimas generaciones (siglo XX), por eso no se puede soslayar la importancia de su producción intelectual, porque exponer la vida académica del maestro Zea es “establecer la biografía intelectual de este proceso iberoamericano” (párr. 4).

El 8 de junio de 2004, pocos días antes de cumplir los 92 años de edad, fallece el maestro Zea en la Ciudad de México, quien asumió con rigor el proyecto de reafirmación del pensamiento filosófico en Latinoamérica y el lugar de éste en la filosofía mundial. En *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* (1998) Zea afirma sobre sí mismo, tratando de resumir su vida dedicada a la filosofía de nuestro continente: “Los sueños del niño, testigo de la Revolución de su país, se plasman en otros sueños, los del mundo del que son parte México y la América Latina” (párr. 21).

La vida académica de Zea dedicada a la afirmación de la filosofía en América Latina le lleva a exponer el reconocimiento de las diferencias, planteamiento que se considera uno de los aportes más valiosos que el filósofo formula al pensamiento latinoamericano. Para alcanzar dicho reconocimiento es necesaria la redefinición del concepto de igualdad como la capacidad de valorar lo diferente, tesis que implica asumir la filosofía como la posibilidad del discurso diverso, apartándose de una definición unívoca y magistral de la misma; sobre éstos aspectos haré mención en las siguientes líneas.

## **1.2. El derecho al discurso y el reconocimiento de las diferencias**

En la pregunta por la posibilidad de la filosofía en América está implícito el interrogante por la humanidad de un ser del cual se duda que tenga la capacidad de un *Logos* que le permita pensar y expresarse como ser concreto. Leopoldo Zea, teniendo como fuentes filosóficas el historicismo, el existencialismo y el vitalismo, tratará de responder con su trabajo a tales cuestionamientos, y lo hará haciendo una crítica a la pretendida universalidad de una filosofía que no reconoce los discursos diversos y se instaura como *Magistral*.

El discurso de una filosofía que se considera *Magistral* termina por marginar las demás expresiones, calificadas por ella como bárbaras e inauténticas. La respuesta de Zea a tales señalamientos, es establecer la necesidad de asumir la filosofía como una reflexión que permita el derecho a los múltiples discursos, noción de la misma que posibilita la redefinición del concepto de igualdad a partir del reconocimiento de las diferencias (Zea, 1988).

### **1.2.1. Filosofía como Discurso Magistral**

En la obra *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993) Leopoldo Zea mostrará la existencia de una concepción de filosofía entendida como un gran Discurso Magistral donde no tienen cabida otros discursos que son vistos como relativistas porque no se adecuan a la visión que occidente ha tenido del quehacer filosófico, negando incluso el derecho de algunas culturas al *Logos*. Frente a esa filosofía *Magistral*, aquella que pretende articularse como imposición, Zea propone el “derecho al

discurso” (p. 148) que tienen todos los humanos, sean occidentales o no, como el derecho que al *Logos* se tiene por el hecho de ser humanos. La negación de ese derecho implica la negación de humanidad.

Con el fin de explicar su defensa del “derecho al discurso”, el autor presenta una concepción del *Logos* como palabra. Esta idea la sostiene en *La filosofía latinoamericana como problema del hombre*, publicado en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Zea afirmará que es a través del *Logos*, de la palabra, que el hombre se hace habitante del mundo y del universo, le pone orden y convierte a éste en su hogar. Por lo tanto, la palabra es el principio, antes de ella nada, después de ella, todo. Esa palabra o verbo se encarna en el hombre, ella es redención y humanización plena (1969, párr. 1).

Zea continúa anotando que aunque la historia de la filosofía es la historia de un aspecto de la cultura occidental, en ella no se presentaba el fenómeno de la pregunta sobre si alguien tenía o no el derecho al verbo. Se hacía uso de la palabra sin más: “era un simple preguntar y solicitar la respuesta” (1969, párr. 2). Fenómeno que sí se presentó con los latinoamericanos cuando fueron interpelados por una filosofía magistral a fin de justificar su humanidad y con ello el derecho al discurso.

La justificación que debíamos hacer de nuestra humanidad fue impuesta cuando fuimos incorporados a la historia universal –con la llegada de los europeos a tierras americanas– según el criterio del mundo occidental. Con esa justificación viene aparejada la de nuestro derecho al *Logos*, a la palabra y si éste hace del hombre un Hombre. La negación de ella es el desconocimiento de nuestra plena humanidad, desde la comprensión europea de lo humano.

De esa manera, se puede observar cómo el humanismo europeo se convierte en el ideal, en el *arquetipo* a alcanzar por todo lo que pudiese aspirar a ser hombre y se exige a los demás justificar su humanidad:

La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo lo que se le pudiese asemejar, esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar

con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad (Zea, 1969, p. 2).

Para los europeos de ese momento, nosotros éramos una raza degenerada, producto de la mezcla de Hombres con casi-hombres, disminuidos en su humanidad. Esa mezcla, ese ser híbrido se convierte en el factor que determina el subdesarrollo y la incapacidad para el progreso. El filosofar latinoamericano no es más que una respuesta de rechazo a la negación de nuestra humanidad y de nuestro derecho al *Logos*:

Al regateo, o negación de humanidad, los hombres de esta América como ahora los hombres sometidos a la misma negación, argumentarán, contestarán, tratando de mostrar su propia humanidad. Y son estas argumentaciones las que inician y continúan lo que hemos llamado nuestro extraño filosofar (Zea, 1969, p. 3).

Mientras Europa negaba nuestra humanidad, misioneros de ese continente iniciaron la defensa de la condición humana de los nativos de las tierras conquistadas, pero atendiendo siempre al modelo de hombre que desde allí se había construido; es así como Bartolomé de Las Casas, en el respeto que reclamaba para los indígenas, afirmaba que ellos cabían dentro del molde de Hombre que tenía el europeo. Toda la defensa que desde el cristianismo asume de Las Casas, la hará comparando a los semejantes –en este caso los indígenas– al *arquetipo* europeo: “somos hombres, sólo que víctimas de la ignorancia; fuimos considerados como pre-cristianos, sólo faltaba cultivarnos” (Zea, 1969, p. 3). Así, la única manera de poner fin al regateo de humanidad que se establece en ese momento con relación al indígena, la única forma de superar el estado de paréntesis en que la modernidad occidental colocaba a todo aquel que se calificaba o descalificaba como humano era ser –o convertirse en– cristiano.

Pero ¿cuál fue la respuesta a una nueva apreciación que se hace sobre la infrahumanidad del latinoamericano? Zea dirá que la misma posición que la modernidad europea tenía con relación al indígena, se extendió al producto de la mezcla racial del ser humano que habitaba estas tierras, considerándolo como inferior. De allí surge la necesidad de aspirar a la civilización, representada por Europa y Estados Unidos, negando así la “barbarie”, es decir, al indígena y al mestizo.

En palabras de Zea, la historia de América Latina durante el siglo XIX es una lucha trágica entre la civilización y la barbarie, traducida en una confrontación que tenía como único propósito justificar la verdadera humanidad y con ello nuestra inserción en un Discurso Magistral que desde el inicio nos desconocía. Esa es, a juicio del autor, una de las características de la filosofía del siglo en mención (Zea, 1969, p. 5).

Aunque esta característica en la filosofía es extraña, no deja por ello de ser filosofía. Es la filosofía del hombre en determinada circunstancia. Pero allí no acaba todo, es decir, lo extraño de esa filosofía que cuestiona la humanidad del latinoamericano no condensa toda la problemática; de ello se deriva como problema el derecho que se asume desde estas tierras a plantearse en términos filosóficos una problemática que no corresponde a los temas clásicos de la filosofía occidental.

Con los años esa preocupación, la del derecho al *Logos*, al discurso, ya no será propiamente latinoamericana, porque otros pueblos se formularán la misma inquietud sobre su derecho a un filosofar propio que les ayude a afirmarse, entre ellos, los africanos, indios, orientales, etc., asumiendo un filosofar situado, superando la subordinación:

No, se trata de un filosofar que, como el latinoamericano, tenga que enfrentarse o, al menos, situarse dentro de un mundo del que, quieran o no, son ya parte. Un mundo al cual pertenecen, pero en el cual no pueden seguir teniendo un papel de instrumentos, de subordinados. La expansión del mundo occidental ha creado este mundo haciendo prevalecer su dominio. Se trata de un mundo que ya no puede ser destruido, que debe prevalecer, pero no el orden en que han sido situados los hombres y los pueblos (Zea, 1969, p. 7).

Y aun cuando parezca una paradoja, afirma Zea, la misma filosofía occidental ofrece los elementos para alcanzar esa desenajenación, haciendo uso de los valores que occidente ha creado, pero que ella misma no reconoce ni practica con los culturalmente diferentes. Insiste el autor que cuando las otras culturas se plantean la pregunta por el ser, por su lugar en el mundo creado por la filosofía occidental, se está retomando la pregunta filosófica ¿qué es el hombre?, la cual hace parte de los interrogantes originarios de la misma filosofía Magistral.

Para Leopoldo Zea el filosofar latinoamericano no puede hacer a un lado los aportes que la filosofía europea ha hecho al pensamiento universal. Pero ¿el filosofar latinoamericano debe parecerse en su proceder a la filosofía occidental? Si se asume la filosofía como grandes sistemas parece que nosotros no tenemos capacidad para el verbo o para la filosofía; solamente podríamos reflexionar con pensamiento ajeno: “pensamientos, ideas limitadas, nunca filosofía, entendiendo por filosofía un gran sistema” (Zea, 1969, p. 8). Sin embargo, el autor afirmará que la historia de la filosofía occidental no está conformada sólo por grandes sistemas, sino también por poemas, máximas y pensamientos. Así, hay distintas formas de filosofar y pueden ser expresadas en ensayos, en poemas, en sistemas, etc.; quienes niegan la capacidad de un filosofar latinoamericano están haciendo suyo el prejuicio de la supuesta división de la humanidad entre quienes poseen el verbo y otros que sólo pueden tomarlo prestado, prejuicio rechazado por Zea de manera categórica.

En consonancia con lo anterior, en su obra *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1995), Leopoldo Zea llama la atención sobre un problema que suele presentarse y del que se desprenden elementos que pretenden justificar el prejuicio mencionado anteriormente. El hombre concreto, al tomar conciencia de su relación con los otros hombres, cree que su toma de conciencia es la única y exclusiva posibilidad de existencia: lo que él ve es lo justo y verdadero, y lo que ven los otros es inadecuado y falso.

La toma de conciencia es necesaria a juicio de Leopoldo Zea, pero se puede tornar problemática cuando se descalifica otras formas de existencia distintas a la propia, recurriendo a la discriminación y al rechazo, considerando a los otros, a los extraños como bárbaros, término que tiene su génesis histórica en la civilización griega. Bárbaro era quien no se expresaba en griego, que apenas lo balbuceaba, que lo pronunciaba mal:

El calificativo de bárbaro es de origen griego; para los griegos, bárbaro era el que no hablaba bien el griego. Por ello los no griegos eran marginales cuya humanidad estaba en entredicho. Menos hombres, por no expresarse correctamente en un lenguaje que no era el propio (Zea, 1995, p. 9).



Considerar como *bárbaro* al diferente tiene implicaciones que van desde la subyugación, la marginación y la invisibilización, hasta la negación de derechos por parte de los que se consideran *civilizados*. De acuerdo con eso, Zea afirma que las causas fundamentales de la marginación es el mal tratamiento de las diferencias; ha mencionado cómo el ideal era ser copia de quien dominaba frente al temor de la exclusión. Era negado el derecho a seguir siendo diferente para poder ser incorporado a lo que se constituía en civilización. Todo lo demás era barbarie; lo diferente y diverso era bárbaro.

Leopoldo Zea hace una defensa de la necesidad de la mutua comprensión entre los pueblos que permita superar la “cancelación de humanidad” que se genera cuando se establecen discursos que pretenden ser excluyentes. Para el autor es claro que los pueblos están conformados por hombres concretos, que se hacen peculiares en sus formas de satisfacer sus necesidades, pero eso no los hace menos hombres. La comprensión es lo que posibilitará que los distintos discursos puedan ser conciliatorios y no condenatorios:

Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso como expresión de proyectos que, al encontrarse con otros, ha de conciliar el discurso que los yuxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agrandarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse comprender (Zea, 1995, p. 11).

No hay una sola manera de ser hombre. Hay muchas expresiones del hombre y por el hecho de ser distintas no las hace menos humanas. En Zea, ningún ser humano y las expresiones y/o discursos derivados de él no deben ser calificados como periféricos o marginales, para el autor “todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres” (Zea, 1995, p. 12).

Podemos establecer aquí que la semejanza entre un ser humano y otro está sustentada en lo distinto y diverso que es cada uno. Esa diversidad se constituye como base de la igualdad: “Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes” (Zea, 1995, p. 12). Para tal fin, la filosofía debe convertirse en un instrumento que establezca puentes de comprensión entre los distintos discursos. Esa idea de la función comprensiva de la filosofía se puede localizar en

*Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993), aunque este tópico también es tematizado por el autor de manera recurrente en muchas de sus obras.

En la obra mencionada, exactamente en *La filosofía como instrumento de comprensión interamericana* (1993), Zea afirma que con la Segunda Posguerra se inicia una crítica a la filosofía entendida como el gran discurso *Magistral*, proponiendo frente a esta postura un discurso que resulte de la capacidad de comprensión que entre sí han de guardar los múltiples discursos del hombre (Zea, 1993, p. 148). Y para ese fin, se propone el diálogo que reconoce el derecho al discurso que tienen todos los seres humanos.

Para Zea un discurso auténticamente universal es la expresión de un diálogo que comprenda la diversidad y las múltiples formas de expresión de lo humano, proponiendo de esta manera la posibilidad de una filosofía horizontal que sea comprensiva y no una que persista en la intención de dominar y descalificar el discurso diverso.

A esa filosofía que se entiende como discurso *Magistral* se opone el “derecho al discurso” como una afirmación de la forma peculiar del filosofar de los múltiples hombres que conforman la humanidad. Forma que es asumida como el “derecho a expresar el propio discurso” (Zea, 1993, p. 151).

En Leopoldo Zea hay un constante llamado a entender la filosofía como ese instrumento de comprensión que permita la cabida de discursos filosóficos diversos, tan diversos como somos los seres humanos. En muchas de sus obras, para nuestro caso particular, en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1995) hay una apuesta por asumir la filosofía como un discurso hecho con múltiples discursantes y una clara invitación a la alteridad y al reconocimiento de las distintas expresiones de lo Humano, al establecer como necesario un diálogo respetuoso entre las diversas tradiciones filosóficas.

Una genuina filosofía es aquella que preocupándose por el ser humano, se compromete con éste para intentar dar respuestas a sus interrogantes. Ella –la filosofía–, no puede seguir expresándose como un *Logos* Magistral, porque no hay un sólo modo de comprender el mundo, sino que debe asumirse como un afán de saber que acepta y

reconoce las diferencias, como instrumento de convivencia, de comprensión y auto-comprensión.

En consecuencia con el concepto que expone Zea sobre filosofía y su postura frente a la labor de esta, se establece un rechazo radical a una a visión de filosofía como *Logos* Magistral que desconoce las múltiples expresiones de la misma como discursos igualmente válidos, postura que no permite asumir la igualdad basada en el reconocimiento de las diferencias.

### 1.3. Redefinición del concepto de igualdad

En *Filosofar: a lo universal por lo profundo* (1998) Leopoldo Zea plantea que desde el inicio de la filosofía, la igualdad entre los hombres estuvo definida por la razón, específicamente por el buen o mal uso que de ella se hiciera. Los hombres para superar su animalidad debían demostrar un buen uso de ella, de lo contrario, aun cuando pareciesen físicamente humanos no llegaban a serlo, eran simplemente proyecto de ello:

No todos los hombres pueden razonar y menos aún filosofar con plenitud, arraigados aun a la naturaleza y por ello al margen de lo completamente humano. Aunque parecen humanos no lo son si no han aprendido el buen uso de la razón (Zea, 1998, p. 22).

Esta posición que versa sobre la plenitud de un hombre y la razón, la podemos encontrar en Aristóteles, cuando considera, a juicio de Zea, que algunos seres como las mujeres, los niños y los esclavos no tienen esta capacidad, la mujer por su sexo, el niño por su edad y el esclavo por no saber expresarse correctamente en griego, son seres subordinados y no libres, destinados a obedecer (Zea, 1998, p. 23).

Una postura similar a la aristotélica fue la sostenida en el siglo XVII por René Descartes cuando afirmó que la igualdad de todos los hombres está basada en la razón<sup>1</sup>. La diversidad de opiniones no es el resultado de lo mucho o poco razonable que sean los

---

<sup>1</sup> “Lo que llamamos buen sentido o razón es naturalmente igual en todos los hombres”. Descartes, R. *Discurso del Método*. Descartes, R. (1939). *Discurso del Método. Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Traducción y prólogo de Manuel García Morente. Versión digital tomada de [www.pensament.com/filoxarxa](http://www.pensament.com/filoxarxa)

hombres, sino de los distintos caminos que cada uno escoja para considerar sus propios pensamientos. De esa manera, son los accidentes los que pueden limitar o ampliar una razón que es inicialmente igual en todos los hombres.

Esos accidentes son los que separan a unos hombres de otros, justificando a quienes esas circunstancias les favorecen, estudios, costumbres, desarrollo, y marginando a otros en beneficio de los primeros. A juicio de Zea este racionalismo moderno justificó la expansión de Europa sobre las tierras americanas desde 1492; ya que quienes resultaban favorecidos por esos “accidentes” se arrogaban el derecho a la conquista, colonización y civilización de quienes no hacían uso de los mismos caminos. Por eso considera el autor que esa definición de igualdad moderna no recogía a todos los seres humanos, pues beneficiaba a algunos y excluía a otros.

En contraste con la posición moderna sobre la igualdad humana “todos los hombres son iguales por la razón” Leopoldo Zea plantea que “todos los hombres son iguales por ser distintos” (1998, p. 141). Cada ser humano posee una individualidad que responde a la formación dentro de un contexto culturalmente específico, eso nos hace únicos y esa singularidad expresada en nuestra particular manera de sentir, pensar, expresar y actuar es lo que nos asemeja como humanos:

Esto es el hombre, es igual al resto de los hombres por poseer una individualidad, por tener una identidad concreta, a partir de la cual puede comprender a otras identidades que, como la suya, poseen características igualmente peculiares. Ningún hombre es copia de otro hombre (Zea, 1998, p.142).

Tener presente lo anterior, no pretender que la igualdad está dada porque se describa lo humano bajo los lineamientos de una visión totalizadora o magistral, va a permitir emprender el camino del reconocimiento y del respeto de la diferencias; el reconocimiento no es posible desde un discurso que desconoce la pluralidad en aras de sostener una universalidad abstracta.

Es posible afirmar que la igualdad entre los seres humanos está basada en lo distinto y diverso que resultan entre ellos, es decir, desde lo concreto que como hombres y mujeres se es y no desde una Humanidad en abstracto. Los hombres son iguales entre sí

por ser concretos, es decir, distintos entre ellos. La concreción de lo humano hace a un hombre semejante a otro; “Los hombres no son iguales entre sí por la razón, sino por ser entes concretos y por serlos, distintos entre sí” (Zea, 1998, p. 263). De esa manera el concepto de igualdad formulado en Aristóteles y en Descartes, es redefinido por Zea de tal forma que nada nos excluya de ese derecho, ni siquiera el hecho de ser diferentes. Es a partir de esas particularidades, de las distinciones que hay entre un ser humano y otro, en que nos reconocemos con todos los demás.

El autor ha expresado las razones de esa distinción, tener una individualidad, un cuerpo, la formación dentro de un contexto social determinado, entre otras cosas. Lo anterior nos concreta como humanos y nos asemeja: “todos los hombres son iguales entre sí por ser precisamente distintos; por poseer una individualidad, una personalidad, una identidad” (Zea, 1998, p. 263), pero advierte inmediatamente, que ese ser distinto no puede establecerse como la justificación para que unos se consideren superiores y/o inferiores a otros hombres, ya que asumir una postura de éstas es la génesis de muchos de los conflictos y guerras que el mismo hombre ha padecido en su historia. No se puede hacer de la propia y concreta identidad, el criterio para juzgar la humanidad de los demás seres humanos (Zea, 1998, p. 264). Es clara la defensa de las diferencias como lo que nos hace iguales entre unos y otros; no se trata de interpretar un culto a la diversidad que termine por hacer una apología de ello para maltratar, menospreciar o subyugar a quienes son distintos a mí. El reconocimiento y respeto de las diferencias lo que debe permitirnos es elogiar y celebrar lo que nos une como seres humanos.

## 1.4. El reconocimiento de las diferencias

La propuesta de Zea frente al tratamiento de la diversidad y de las diferencias es la de construir a través del *Logos*, de la palabra al que todos tienen derecho, un discurso que permita comunicarnos para comprender y hacernos comprender, no para dominar ni marginar, sino para el encuentro y el reconocimiento genuino de lo que nos hace distintos e iguales.

Frente al reconocimiento de las diferencias, Zea va a decir, en su obra *Fin del milenio: Emergencia de los marginados* (2000), que la posguerra se convirtió en la guerra de pueblos que luchaban por su identidad: “La posguerra ha sido guerra entre pueblos que

luchaban por la imposición o el reconocimiento de su identidad; por ser hombres concretos, frente a quienes se empeñaban en imponerles la propia identidad” (Zea, 2000, p. 277).

La lucha por el reconocimiento es la defensa del derecho que tiene todo ser humano a la diferencia. Cuando se reclama el reconocimiento de la propia identidad, lo que se está reclamando es el derecho a ser distintos, diferentes, a ser concretos. Lo que se busca es la afirmación de sí mismo y con ello el reconocimiento de los otros hombres, pero siempre iguales entre sí.

Para Zea es claro que la auténtica igualdad entre los seres humanos está en la diferencia que existe entre ellos: “Esta igualdad se concreta en el hombre como individuo de carne y hueso dentro de un mundo igualmente concreto y por concreto también distinto, pero no tanto que haga a un hombre más hombre que otro” (Zea, 2000, p. 295). Y hay un valor que permitiría hacer de lo humano una concreción y no una abstracción; es el valor de la diferencia, el reconocimiento de ésta nos permitiría ser distintos sin “dejar de ser humanos”.

En el autor hay una defensa del derecho a la diferencia como la fórmula que permite superar la dominación y evitar al mismo tiempo convertirnos en copias de otros. En ese sentido, se resalta que dentro de los aportes que el filósofo Leopoldo Zea realiza al pensamiento filosófico latinoamericano está su insistente invitación al reconocimiento de la diversidad y del respeto por las diferencias como una expresión que nos hace plenamente humanos. El ejercicio de reconocernos parte de la concepción de que somos seres concretos y no abstractos, son las peculiaridades y las individualidades las que nos asemejan a los demás.

Con respecto al planteamiento del reconocimiento de la diversidad como expresión de lo humano, en *La filosofía occidental tropieza con el hombre*, publicado en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), Leopoldo Zea afirma que el hombre occidental tropieza con otros hombres no menos hombres que ellos cuando los reconoce como hombres, resaltando la existencia de corrientes filosóficas que ponen de manifiesto esa situación, mencionando a pensadores como Jean Paul Sartre, Albert Camus, Merleau-Ponty, Arnold Toynbee, entre otros, y añade que hay dos sucesos históricos que

permiten u originan ese tropezón, que implican como resultado el reconocimiento de las limitaciones de la propia humanidad que tienen los occidentales y sus semejanzas con los otros hombres: el primer suceso fue la Segunda Guerra Mundial y el segundo fueron las luchas de liberación que se iniciaron en los pueblos coloniales al final del mencionado conflicto bélico.

Para Zea la Segunda Guerra Mundial pone en crisis la idea que sobre su propia humanidad tenía el europeo y occidental. Dicha guerra machaca al hombre, reduce sus pretensiones, lo lleva a reconocer lo que es en realidad, hombre de carne y huesos. Hay una autocomprensión de su accidentalidad y ello los conduce a reconocer en el otro a sus semejantes; esos otros, ya habían conocido la soledad, la muerte, la desesperación, pero también habían adquirido conciencia de su propia humanidad: “Por ello, al terminar la dolorosa experiencia de la Segunda Guerra, el occidental se tropezará con el Hombre, con otra expresión de lo humano que le exigía el reconocimiento que para sí mismo había exhibido el occidental” (Zea, 1969, p. 33). Afirma Zea que los occidentales son quienes han de dar cuenta del porqué de su inhumanidad frente a éstos: “hay otros hombres ante los cuales el que se considera a sí mismo el hombre por excelencia tiene que justificar su humanidad y, con ella, el porqué de su inhumanidad ante otros hombres” (Zea, 1969, p. 34).

El hombre no occidental, que ya ha tomado conciencia de su humanidad, pone en duda la humanidad del occidental, manifestada en su falta de humanismo cuando considera a otros hombres como simples objetos:

En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros. Su propia humanidad quedaba en entredicho ante la mirada de otros hombres que no podían entender cómo el hombre puede ser verdugo del hombre sin dejar de ser por esto mismo hombre (Zea, 1969, p. 34).

En ese momento de la historia universal, los verdaderamente hombres fueron las víctimas, a quienes convirtieron en objeto de una violencia que negaba el humanismo que como valor pregonaba occidente:

¿Cómo pueden ser hombres quienes en esta forma niegan, aplastan, victiman y asesinan al hombre? La grandilocuencia del occidental que se consideraba el hombre por excelencia terminaba al actuar negando lo que afirmaba [...] Uno era el humanismo que predicaba el occidental y otro el que era capaz de reconocer y respetar [...] Inhumanos porque niegan lo humano y al negarlo se niegan a sí mismo (Zea, 1969, p. 34).

En todo este proceso que implica una vuelta sobre sí mismo, el hombre occidental a través de la filosofía encuentra al “legítimo hombre”. De esa manera, se puede afirmar con Zea, que cuando la filosofía occidental reconoce a los otros como seres humanos, está reconociendo su propia humanidad. Cuando somos capaces de asumir un genuino reconocimiento de los demás, de su igualdad, pese –o gracias– a las diferencias y a la diversidad, somos humanos, es decir, hay manifestación de humanidad.

Ese desconocimiento que se presenta antes de la Segunda Guerra Mundial y que describe la relación del occidental con el no-occidental, se reproduce en Latinoamérica de igual manera, reflejada en el trato que establece el criollo con el indígena y el africano, quienes son vistos como instrumentos o cosas. Esta mirada produce un desgarramiento interno, que hace desconocer al hombre concreto, al hombre sin más, amparándose bajo la idea de un Hombre en abstracto. Es así como el autor afirma que esta mirada excluyente y discriminatoria conlleva a que incluso, dentro del mismo mundo occidental, existan hombres a quienes no se les ha reconocido “tal dignidad” (Zea, 1969, p. 35).

Solamente aceptando el principio de que todos somos iguales por ser diferentes es posible adelantar una lucha por el reconocimiento y el respeto de las diferencias. De esa manera sería posible cambiar las relaciones verticales de dependencia en donde algunos hombres son superiores y otros inferiores.

Asumir ese principio es tomar conciencia de que sólo mediante el reconocimiento de nuestra identidad es posible reconocer al otro. Con respecto a esto afirma Zea: “Todo hombre, a partir del reconocimiento de su propia identidad es también capaz de reconocer la de cada uno de los otros hombres, otorgando a este reconocimiento el respeto que debe exigir para sí” (Zea, 1998, p. 143).



En Zea resulta importante la idea del reconocimiento de las diferencias de los seres humanos porque es eso lo que nos asemeja y tal situación no podría darse bajo relaciones de dominación-subordinación, sino con la construcción de relaciones solidarias entre los distintos pueblos y culturas, ello permitiría la posibilidad y defensa de los derechos que son inalienables de todos los humanos, con independencia de su color de piel, su lengua, razón o cultura (Zea, 1998, p. 144).

La insistencia del maestro Leopoldo Zea en la necesaria comprensión que los seres humanos debemos alcanzar para hacer de la diversidad y de las diferencias los elementos que nos unan, que nos enriquezcan, se mantiene en muchas de sus obras. Para dicho autor, a la verdadera universalidad no se llega sino desde lo profundo, partiendo de la especificidad del hombre concreto y no desde abstracciones (Zea, 1998, p. 239). Es la particularidad y la accidentalidad lo que hace comunes a los seres humanos, desde las cuales se parte para lograr integrarse a la universalidad. Se debe agregar que Zea formula la necesidad de instaurar un principio dialógico, de un discurso liberador, en donde se haga consciente que no deben existir segmentos de la humanidad que se constituyan en dominadores y/o dominados. Con su concepto de filosofía como un ejercicio de reflexión situada y concreta, de la apertura a comprender los distintos discursos, es posible plantear que de la diferencia no debe seguirse la negación. Los discursos excluyentes surgen precisamente de la incompreensión de las diferencias. Más que negar las diferencias, lo que debe reconocerse es que ellas se convierten en base constitutiva de lo humano; lo que fundamenta la humanidad. Frente a los discursos excluyentes, debe optarse por construir relaciones horizontales de comprensión de esa diversidad.



## 2. Capítulo 2. Críticas al reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea

El tema de la diversidad y del reconocimiento de las diferencias es un tópico de mucho interés, no sólo en el marco de la filosofía latinoamericana, sino de expresiones mundiales que consideran que el proceso de reconocimiento es, en primera instancia, un acto constitutivo y primario en el ser humano. Es así como encontramos individuos y colectividades que asumen la lucha por el reconocimiento de sus singularidades y/o particularidades como un derecho y se consideran afrentados cuando no son tenidos en cuenta o se sienten menospreciados. Sobre este tema, Leopoldo Zea hace su gran aporte con su postulado del reconocimiento de la diferencia como lo que nos asemeja, como lo que nos hace humanos:

Ningún hombre es copia de otro hombre. Así como no se encuentran huellas digitales que sean idénticas, tampoco se podrán encontrar hombres que sean idénticos a otros hombres. [...] Aceptado este principio, habrá entonces que pugnar por el reconocimiento y respeto de tales desigualdades. De las múltiples expresiones de lo humano (Zea, 1998, p. 142).

La temática del reconocimiento de la diversidad y de las diferencias presentes en Zea, permite la aproximación a los debates actuales del pensamiento filosófico latinoamericano. Se considera pertinente revisar si su postura frente a la necesidad del diálogo y la comunicación con los otros, nos acerca a la propuesta de la interculturalidad, debate de mucha vigencia en el marco del pensamiento latinoamericano actual. Transitar este camino a la luz de la obra de Leopoldo Zea, implica encontrarse también con la crítica al eurocentrismo que dicho pensador hace y que hoy podemos retomar desde los estudios decoloniales, aun cuando en el desarrollo de éstas últimas propuestas – interculturalidad y decolonialidad– haya una fuerte crítica al *Latinoamericanismo* del cual Zea es un reconocido representante, críticas que pretendemos centrar en la propuesta del reconocimiento de las diferencias del filósofo mexicano.

## 2.1. Diferencia e interculturalidad

Leopoldo Zea plantea la idea de la filosofía como puente o instrumento que permite la comunicación entre las distintas culturas y visiones de mundo. La filosofía es así el vehículo que posibilita el diálogo intercultural, ya que considera que es a través de un discurso respetuoso que recoja las múltiples expresiones de lo humano donde se hacen presentes la alteridad, la eliminación de la marginación y la dominación a la que muchas culturas han sido forzadas.

Para que haya un genuino diálogo entre las distintas culturas que conforman nuestro mundo, tema presente en la obra de Leopoldo Zea, se debe tener en cuenta la capacidad de los seres humanos para convivir con la diversidad. La idea es propiciar un nuevo diálogo en medio de las diferencias, que no se pueden eludir porque son ellas las que nos hacen humanos.

En su obra *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993) Zea plantea que el *Logos* debe entenderse no como el gran discurso *Magistral*, sino como razón y palabra; palabra que permite construir un discurso con la capacidad de comprensión que entre sí han de guardar los múltiples discursos:

El nuevo filosofar europeo reconoce la existencia de otros discursos al lado del propio [...] Este filosofar, lejos de mostrarse pesimista respecto a su propio futuro, se muestra optimista, proponiendo la elaboración de un gran discurso, no ya otro magistral, sino un discurso que sea expresión de la capacidad de comprensión que entre sí han de guardar los múltiples discursos del hombre a lo largo del planeta. Ya no sólo el logos, sino el diálogo como instrumento de posibilidad de un gran discurso filosófico auténticamente universal (Zea, 1993, p. 148).

Para Zea un verdadero discurso universal no es aquel que excluye o margina, no es aquel que dicta y debe ser atendido, sino el que logra convertirse en la expresión de un diálogo que posibilite las interrelaciones con otros discursos.

La propuesta de Zea es entender la filosofía como instrumento de comprensión interamericana y universal, la cual debe asumirse como una actitud de compromiso con esa realidad en donde surge. De esa manera, contrapone al *Logos* dialógico con el *Logos* monolítico, el primero se constituye como instrumento de convivencia,

comprensión y autocomprensión y el segundo es la expresión de un saber que se considera absoluto y se convierte así en instrumento de manipulación.

La preocupación de Leopoldo Zea por entablar un diálogo que permita el encuentro de las múltiples expresiones de humanidad, lo lleva a plantear la necesidad de un discurso multicultural y multirracial, como manifestación propia del pensamiento latinoamericano: “Es en la América Latina en donde se ha reclamado con mayor insistencia el derecho a la participación en un discurso que ha de ser multirracial y multicultural” (Zea, 1993, p.155). Ahora, miremos si en dicha propuesta hay elementos que preceden en algunos aspectos a la de la filosofía intercultural, la cual tiene en Raúl Fornet-Betancourt a su más reconocido exponente, o si por el contrario, desde ésta última perspectiva se señalan los límites que presenta la propuesta de reconocimiento de las diferencias de Zea.

### **2.1.1. Filosofía intercultural**

Raúl Fornet-Betancourt presenta la propuesta de una filosofía intercultural, y hace una invitación a todos los filósofos que de una manera u otra han sido formados en la tradición eurocéntrica a que se atrevan a: “ensayar la comunicación filosófica en la forma de un diálogo realmente intercultural y, por lo tanto, respetuoso de la palabra del otro, sobre todo cuando ésta se escucha en mis oídos con acento extranjero” (Fornet-Betancourt, 1992, p.49). Con esas palabras, el autor pretende establecer un puente para que todas las culturas, en una relación simétrica, alejada de la imposición y de la dominación de unas sobre otras, puedan encontrarse y enriquecerse a través de la interacción solidaria que de allí se desprendería.

En *La filosofía intercultural* (2009) Fornet-Betancourt afirma que la filosofía es una potencia humana cultivada en todas las culturas, que nace en muchos lugares, y en contraposición a la definición esencialista del origen griego de la filosofía, puede tener entonces distintas nacionalidades. No por ello niega que la palabra filosofía sea griega, pero subraya que ese quehacer, propiamente humano, tiene expresión en todas las culturas del mundo.

La filosofía como quehacer humano es entendida por Fornet-Betancourt como plural y además como un saber contextual, no un simple saber o aprendizaje de ideas, sino, que

pretende ser un saber de la realidad, articulado a la historia de la cual, la memoria, la esperanza y la utopía son parte constitutivas.

Interculturalidad no es otra cosa que la práctica cotidiana del relacionarnos con los otros desde nuestros mundos. No es solamente el ejercicio teórico de dicho término. La Interculturalidad es entendida como una experiencia por medio de la cual nos dejamos “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro (Fornet-Betancourt, 2009, p. 640). De ese modo, en la interculturalidad hay un saber práctico que hace parte de la experiencia cotidiana de nuestras vidas, pero no por eso, dicho saber no se puede abordar desde una postura reflexiva que permita retomar todo ese saber experiencial que desarrollamos en la interacción con los demás para que dicha interculturalidad sea recreada desde esa alternativa. Así, el autor nos dice, que la interculturalidad es por lo tanto un ejercicio que tiene una doble dimensión, práctica y teórica, de vida y de interpretación al mismo tiempo (Fornet-Betancourt, 2009, p. 641).

En ese sentido, el diálogo intercultural se plantea como el camino para descubrir a “América en toda su variedad y diversidad”. Esa interculturalidad se plantea como una tarea pendiente y urgente si lo que se quiere, desde la filosofía (y otras disciplinas), es detener el colonialismo y sus consecuencias, aun presente en muchos aspectos de la vida de los latinoamericanos.

Un diálogo intercultural es la alternativa para reparar todas las injusticias cometidas a los pueblos que la occidentalización marginó; en este caso, el autor hace referencia a los pueblos indígenas y afroamericanos. Para él no hay justicia si no hay reconocimiento de su derecho a autodeterminarse, a tener un trato justo con los otros y no desde la subordinación a la cual fueron arrojados: “(...) Lo que quiere decir a su vez que es necesario de reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 643).

Para Fornet-Betancourt el diálogo intercultural, asumido como una necesidad de transformación de la filosofía en América Latina, se convierte en un ejercicio autocrítico que bajo el término de desfilosofar lo que lograría sería: “reconstruir el quehacer filosófico a partir de ese mundo profundo que llamamos el mundo de la sabiduría popular” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 645). Es decir abriría las puertas de la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas. Una filosofía que se convierta en una casa en donde todas las diversas expresiones tienen cabida y reconocimiento.

El diálogo intercultural tiene entre sus principales características lo inédito, su carácter polifónico, es decir, que propicia la escucha y el reconocimiento del otro sin reducirlo a una perspectiva. No es mono-cultural y tampoco apela a un paradigma teórico-cultural absoluto. También busca descentrarse de cualquier tradición cultural, ya sea eurocentrista, latinoamericanista, afro-centrista u otras. Su visión de la cultura es dinámica y, por último, busca la universalidad desligada de una figura de unidad (Blanco, 2009, p. 78).

Para Fonet-Betancourt hay una deuda pendiente que la filosofía latinoamericana tiene con los pueblos indígenas y afroamericanos, ya que a estas culturas no se les hizo el reconocimiento que su diversidad amerita. Para el autor, la tradición latinoamericanista pretendió asimilar las diferencias y la alteridad de las culturas mencionadas en el proceso de mestizaje.

En la obra *Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente* (s.f.), Raúl Fonet-Betancourt va a centrarse en las deficiencias que en clave intercultural tiene la filosofía latinoamericana para establecer un genuino diálogo intercultural al interior de América Latina. Para ello, llama filosofía latinoamericana a aquellas formas de filosofar en América Latina que asume el quehacer filosófico como una tarea de reflexión contextual (Fonet-Betancourt, (s.f., p. 2). No obstante a esa característica –ser modelo de una filosofía contextual–, esa tradición no permitió ser un medio para la polifonía cultural.

Fonet-Betancourt se propone mostrar que si bien la tradición latinoamericanista hizo grandes e importantes aportes al ejercicio de reflexión filosófica en América Latina, ésta no supo incorporar en dichas reflexiones el tema de la interculturalidad. Menciona a varios de los más reconocidos representantes de esa tradición, entre ellos destaca a Leopoldo Zea para mostrar que a pesar de sus planteamientos sobre el reconocimiento de la diferencia y el respeto por la diversidad, redujo todo su discurso a la idea del mestizaje como la expresión de la pluralidad latinoamericana.

Para Fonet-Betancourt, la filosofía latinoamericana se ha desarrollado en sus líneas dominantes a espaldas del gran desafío que supone la interculturalidad en el contexto latinoamericano, estableciendo cuatro críticas que presento a continuación:

1. Para Fornet-Betancourt en la tradición latinoamericanista persiste el uso colonizado de la razón.
2. Pervive la visión civilizatoria que resulta tributaria del proyecto de la modernidad centro-europea.
3. No se encuentran dentro de la filosofía latinoamericana expresiones en lenguas y tradiciones indígenas, manteniéndose un bilingüismo hispano-luso (español-portugués).
4. Y por último, rechaza la reducción de la realidad y pluralidad latinoamericana a una “cultura mestiza”, siendo ésta una de las mayores críticas que le hace a la tradición latinoamericanista, sobre todo, a Leopoldo Zea (Fornet-Betancourt, s. f., p. 6-7).

Resalta Fornet-Betancourt que la filosofía latinoamericana tiene un fuerte carácter cultural, pero que ese sabor a cultura no la hace intercultural, porque a pesar de esa característica, ella está siempre en relación con lo mestizo como el único interlocutor de dicha cultura, creyendo que basta con eso para dar cuenta de la diversidad de América Latina. Con respecto a lo anterior afirma: “Se ve, en efecto, que es filosofía que “sabe” a “cultura”, que es, si se prefiere –empleando un término que no uso, pero que forma parte de la autocomprensión de la filosofía latinoamericana–, filosofía inculturada” (Fornet-Betancourt, s.f., p. 7. Comillas del autor). Aunque la filosofía latinoamericana “sabe a cultura”, no es tan inclusiva como parece, ya que su arraigo es parcial y selectivo, porque sus referencias están relacionadas siempre con el mundo mestizo y criollo.

Raúl Fornet-Betancourt considera que a partir de 1992, fecha en la que se conmemoraba el V centenario de la llegada de europeos a nuestro territorio, se abre en América Latina un nuevo horizonte de comprensión. Es para esta fecha que emerge con fuerza renovada la lucha de pueblos indígenas y afroamericanos, defendiendo su diferencia y afirmando su diversidad, desenmascarando así la unilateralidad de la filosofía latinoamericana (Fornet-Betancourt, s.f., p. 8). Para el autor, en este nuevo horizonte de comprensión, que responde a una práctica social, está la afirmación que en nuestro continente “historia y cultura se gestan en plural” y no de manera aislada:

Pueblos que defienden su diferencia, que movilizan la vitalidad de sus tradiciones y afirman la diversidad, son pueblos que demuestran con su simple presencia que en América Latina historia y cultura se gestan en plural y que, en consecuencia, hay que



contar con ellos tanto en la interpretación como en el diseño de América Latina (Fornet-Betancourt, s.f., p. 8).

En ese orden de ideas, Fornet-Betancourt considera que Leopoldo Zea, frente a la situación ya mencionada de 1992 toma una postura que, aunque es crítica y denuncia el eurocentrismo presente en la categoría “descubrimiento”, no recoge el desafío de un diálogo intercultural hacia el interior de América Latina, sino que lo que plantea es una invitación a la reconciliación de la comunidad iberoamericana. Para Zea, el indígena y el afroamericano deben ser “asimilados” en todo el proceso de mestizaje (Fornet-Betancourt, s. f., p. 10).

En Zea no hay apertura intercultural sino un programa de reconciliación entre América Latina y la Europa románica. Él hace un rescate de la matriz latina presentes en el mestizaje y con eso lo que hace es neutralizar el significado histórico de ese V Centenario y no ubicarlo como la oportunidad que tiene América Latina de saberse y reconocerse en toda su pluralidad:

En Leopoldo Zea, por eso, la filosofía *latinoamericana* continua promoviendo su selectiva y reductora visión de la diversidad cultural de América Latina, sin decidirse a iniciar un proceso de corrección reparadora que la reconcilie, por el diálogo intercultural con las culturas amerindias y afroamericanas [...] Dicha filosofía no representa, por tanto, ninguna ampliación del horizonte intercultural de la filosofía *latinoamericana* porque es la filosofía de las relaciones interculturales que mantiene con el mundo una América Latina que, por nivelar sus diferencias en un ambiguo mestizaje, no dialoga con su diversidad cultural (Fornet-Betancourt, s.f., pp. 11-12. Las cursivas son del autor).

Aunque en Leopoldo Zea está presente la idea de promover la diversidad cultural y el reconocimiento de las diferencias, a la luz de la filosofía intercultural, esa visión de Zea no deja de ser selectiva y reduccionista, ya que él no sale del marco de cultura como asimilación y mestizaje, dejando entrever el desconocimiento de la alteridad de otras culturas no-mestizas.

Ese “sabor” a cultura que tiene la filosofía latinoamericana, responde a la asimilación que no es el reconocimiento pleno de la diversidad cultural al interior de América Latina, así, asimilación no es interculturalidad sino inculturación que es, a juicio de lo propuesto por Fornet-Betancourt, como la continuación más sutil del colonialismo, atentando contra la posibilidad de diálogo y apertura a otras culturas.

El ocuparse de manera genuina de las diferencias, el poder tener en cuenta la alteridad de los demás sólo es posible a través del diálogo intercultural, como alternativa que no pretende crear una nueva filosofía sino simplemente cultivar una nueva forma de relación e interacción entre las distintas expresiones culturales presentes en América Latina y en el mundo.

## **2.2. Latinoamericanismo y el giro decolonial**

Hay un hilo que viene atravesando la propuesta del reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea y la de la filosofía Intercultural en Raúl Fornet-Betancourt y es la presencia de la crítica al paradigma eurocentrista que desconoce tanto las diversas expresiones de lo humano, expuesta por el primer autor y la diversidad cultural que existe al interior de América Latina, postura del segundo filósofo mencionado. Esa misma crítica nos pone en el camino del pensamiento decolonial. Intentaremos acercarnos a las ideas más relevantes de esta corriente para encontrar allí aproximaciones a Leopoldo Zea y también explicitar los límites que desde este horizonte filosófico se le hace a la tradición latinoamericanista.

### **2.2.1. El pensamiento decolonial**

En *Breve introducción al pensamiento descolonial* presentado por el grupo G.E.L.<sup>2</sup> se sostiene que en el pensamiento decolonial el punto de partida es la crítica al eurocentrismo colonialista y afirma que en América se impone la modernidad con la exigencia europea de justificación de la humanidad de los pueblos originarios. Modernidad y colonialidad son inherentes. No puede existir la una sin la otra: “a la modernidad le es inherente y constitutiva la colonialidad; y no hay, no puede haber, la una sin la otra” (G.E.L., s.f., p. 1).

Mantenerse en la crítica al eurocentrismo es ir contra el pensamiento y el discurso dominante. Desde la perspectiva eurocéntrica se celebra y ensalza la modernidad. Desde esa visión es imposible asumir el lado oscuro y terrible que ella conlleva. Hay una clausura a la verdad y el propósito de un análisis de la realidad latinoamericana en clave decolonial es develar todos esos aspectos coloniales de la modernidad: “La colonialidad

---

<sup>2</sup> Grupo de Estudios para la Liberación. Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Argentina.

es una dimensión absolutamente constitutiva de la modernidad, es su “lado oscuro”, ese lado inaccesible a la mirada ingenua, incluso la del bienintencionado occidental eurocéntrico, pero viva realidad para los sufridos pueblos colonizados” (G.E.L, s.f., p. 7).

Ese develamiento de la parte oscura de la modernidad, que es el colonialismo, se constituye en el elemento que reúne a intelectuales latinoamericanos como Nelson Maldonado, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano, entre otros, que identificándose con el pensamiento decolonial se proponen desarrollar una reflexión sobre la realidad latinoamericana. Este pensamiento surge en Latinoamérica y para Latinoamérica, aunque cabe resaltar que se proyecta a otras geografías del planeta, allí donde el conocimiento de los grupos explotados y oprimidos es subalternizado, es decir, es tomado como poco valioso, o peor aún, negado, con relación al desarrollo de las ciencias dentro de la dinámica europea<sup>3</sup>.

Cabe anotar que el pensamiento decolonial reconoce influencias teóricas de corrientes que le precedieron en su intento de develar los aspectos coloniales de la modernidad. Con esas corrientes establece similitudes y también divergencias. Dentro de ellas resaltan a la Filosofía de la liberación, la cual se desarrolló en la década del 60 -70s, teniendo como precursores filosóficos a Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, y dentro de sus más reconocidos exponentes a Enrique Dussel.

La Filosofía de la liberación se propone pensar todo a la luz de la palabra del pueblo. Él es quien interpela y plantea la crítica a la academia cuando afirma que las fuentes del pensar no están en las palabras de los grandes sabios europeos, sino en las palabras de él. Se presenta una exigencia ética y metodológica que critica fuertemente el eurocentrismo filosófico que desconoce la realidad del pueblo, representado en todo sujeto social que se pudiese caracterizar como oprimido, ya sea social, económica, política, pedagógica, sexual o culturalmente; y se puede traducir como mujer, juventud, nación, clase social explotada, etc.

---

<sup>3</sup> Subalterno es un término genérico que comprende género, clases, castas, oficios, orientaciones sexuales, nacionalidad, etnia, edad, cultura y que se aplica al sujeto o colectividades que son dominadas. Así lo subalterno está referido al sujeto o al conocimiento que éste produce, considerado como inferior con respecto de otro y al que se le reconoce poco valioso, relegando dicho conocimiento a la categoría de saber, pues se parte de la idea que nada ha aportado al conocimiento mundial.

De ese modo, la filosofía de la liberación lo que hace es un llamado a pensar la realidad histórica concreta del pueblo y se desprende del afán academicista de pensar sólo en “palabras”. Con esta invitación lo que se busca es analizar la realidad histórica latinoamericana que ha estado atravesada por la dominación y el olvido de aquellas prácticas y valores que para el pueblo oprimido tienen “sentido”.

Con la categoría pueblo es que el pensamiento decolonial empieza a plantear distancias con la Filosofía de la liberación, ya que esa categoría la constituyen los mestizos y desde la perspectiva decolonial el sujeto social del que trata su análisis es claramente el indígena y el negro, sujetos que fueron y aún siguen siendo explotados, marginados e invisibilizados en el discurso eurocentrista, pero también en las construcciones latinoamericanistas que asumen el mestizaje como la identidad por excelencia de lo americano:

El pensamiento decolonial, por su parte, retoma la propuesta metodológica de la filosofía de la liberación adoptando el punto de vista del oprimido, silenciado y subalternizado por el capitalismo eurocéntrico de la modernidad, pero su atención se ve enfocada especialmente en dos sujetos: el indígena y el negro (G.E.L, s.f., p. 5).

En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) el pensamiento decolonial vendría a ser la segunda descolonización que la primera, de orden jurídico, no alcanzó. Esa primera descolonización dejó intactos patrones de dominación y exclusión presentes en las relaciones raciales, étnicas, sexuales, económicas, de género y epistémicas. Es por ello que un componente básico de la corriente decolonial es la crítica a las formas eurocéntricas del conocimiento siempre que dichas formas resultan funcionales a la dominación impuesta a las poblaciones latinoamericanas con el proceso de conquista y colonización europea: “el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 20. Las cursivas son de los autores).

Con la conquista y colonización se otorga un status de superioridad al conocimiento europeo en la mayoría de los aspectos de la vida, y los conocimientos que estaban por fuera del paradigma europeo fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Para justificar esa actitud, se consideró a esos “otros” conocimientos como pertenecientes a una etapa inferior, premoderna, precientífica y mítica muy inferior al desarrollo del

conocimiento humano “europeo”. Lo verdadero se condensaba en el arquetipo del conocimiento europeo. Todo lo que desde allí se genera es superior y asumido como verdad; todo lo demás es subalternizado y considerado como inferior.

Aclaran los autores mencionados que la crítica al eurocentrismo del conocimiento que desconoce los conocimientos “otros”, no busca entonces un rescate fundamentalista ni esencialista de esos conocimientos. Para la postura decolonial, esa “otredad epistémica” tampoco responde a lo que entendemos como sincretismos o mestizajes, sino que se sitúa en los intersticios de lo tradicional con lo moderno. Para los decoloniales, esos “otros” conocimientos son formas híbridas de conocimiento.

Esa característica híbrida de la “otredad epistémica” defendida por los decoloniales, ubica esa producción como un ejercicio de resistencia semiótica que lleva implícita la crítica a la modernidad teniendo como insumos principales las experiencias geopolíticas y la memoria de la colonialidad. Desde esa crítica surge una postura propositiva y es la creación de formas alternativas de racionalidad ética y la formulación de nuevas utopías liberadas de los elementos eurocéntricos tan criticados desde la corriente decolonial.

Desprenderse de una visión epistemológica universalista/eurocentrista es el llamado que se hace desde la perspectiva decolonial. No se puede continuar considerando el conocimiento con la pretendida neutralidad y objetividad que la episteme eurocéntrica se otorga. Todo conocimiento se encuentra incorporado y encarnado en algo que los autores definen como la corpo-política del conocimiento. Para sustentar lo anterior, Castro-Gómez y Grosfoguel anotan lo siguiente: “Todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación (punto 1, punto 2, punto n...)” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, 21). Solamente si se asume una reestructuración, una decolonización o postoccidentalización de las ciencias, es posible superar la visión epistémica eurocentrista, visión estratégica que mantiene bajo la dominación la mayoría de los aspectos de la vida humana, porque es cierto que es importante lo que se piensa, pero también desde dónde y a partir de dónde se piensa.

En un sentido similar Walter Mignolo anota que la decolonialidad nos conduce no a la verdad entendida como *Aletheia*<sup>4</sup>, sino a los lugares de la memoria colonial. Es en la misma herida colonial, causada por la violencia colonial impuesta con la conquista, donde se produce este pensamiento, como contrapartida y resistencia a la dominación de la que fueron objetos los pueblos de América y de otros lugares del planeta.

Así, la lógica opresiva de la colonialidad produce una energía traducida en el descontento, en la desconfianza y el desprendimiento entre los que reaccionan contra esa violencia: “La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo, s.f., 2). El pensamiento decolonial surge en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, que como ya hemos mencionado, son inherentes la una de la otra.

El propósito del giro que se asume con el pensamiento decolonial (Giro Decolonial) es permitir el pensamiento y las formas de vidas “otras” para desterrar la colonialidad del ser y del saber, presentes de manera tangible en muchos aspectos de la vida de los pueblos americanos.

La descolonización del poder y del saber que se constituye en el objetivo principal de esta corriente es necesaria como un primer paso para posibilitar un segundo momento, que sería el de una verdadera comunicación intercultural. Mientras no se lleve a cabo una descolonización de los pensamientos y formas de vidas “otras”, difícilmente habrá apertura y libertad para esas “otras” expresiones que no responden a la visión europeo/occidental. A eso hace referencia Walter Mignolo en *Pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura* (s.f.) cuando, citando a Aníbal Quijano (1992), afirma lo siguiente:

En primer término [es necesaria] la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad (Quijano, 1992, p. 447. Los corchetes son de Mignolo).

---

<sup>4</sup> Lo que se hace evidente.

### 2.2.2. Críticas al Latinoamericanismo en clave decolonial

Santiago Castro-Gómez presenta una crítica al pensamiento latinoamericanista desde la perspectiva del pensamiento decolonial. Dentro de las críticas que hace a la tradición latinoamericanista y a la historia de las ideas está la consideración de que ellas caen en un esencialismo y una historiografía que nada aporta al develamiento de la colonialidad en el ser y el saber instaurados en América Latina<sup>5</sup>.

Para comprender la pertinencia de la crítica que lleva a cabo Castro-Gómez proponemos revisar a grandes rasgos en qué consiste la historia de las ideas, y para ello nos permitiremos seguir la definición que hacen Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya (2003) del término en cuestión. Los autores ya mencionados nos presentan la historia de las ideas como la intención de interpretar el pasado, no para quedarse en él, sino para delinear el futuro que puede ser construido, siempre actuando desde el presente. Con relación a ello, afirman lo siguiente:

(...) se puede afirmar que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y el desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental, y aspira a brindar la reconstrucción de la imagen que los seres humanos se han forjado de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dada (Cerutti y Magallón, 2003, p. 9).

Cerutti afirma que la historia de las ideas se desarrolla en nuestro continente teniendo como objeto de reflexión la disputa acerca de la existencia de la filosofía latinoamericana y su marco de acción era estudiar la producción de ideas siempre en relación con el contexto en el que estas se manifiestan y surgen. Se intenta con ella tomar conciencia de lo que somos, revisando el pasado desde nuestro presente.

Sin embargo, pese a ese intento de contextualizar y/o situar la producción de ideas, y de cierta manera animar la reflexión filosófica latinoamericana, Cerutti añade que la historia de las ideas en América Latina, no deja de tener un fuerte componente especulativo, al soslayar las relaciones económicas y las contradicciones sociales cuando realiza un

---

<sup>5</sup> Horacio Cerutti plantea que no pocas veces se hace una identificación y muchas veces confusión del término filosofía latinoamericana, historia de las ideas y filosofía de la liberación. Confusión en la que algunos historiadores y filósofos incurrirán debido a que las dos primeras reflexiones aparecen concomitantes en las décadas del 40s y 50s y la última en los 70s. Para mayor claridad sobre dicha identificación léase Cerutti, H. (s.f.) Historia de las ideas latinoamericanas. [www.cecies.org](http://www.cecies.org) (22-06-2016).

análisis del surgimiento de pensamiento en nuestra región. Además, considera necesario re-examinar dicha reflexión dentro de marcos más actualizados, por ejemplo, se debe ampliar dicho análisis al rol de los negros, los indígenas, las mujeres; revisar las críticas que se hacen al teleologismo, a los mitos y grandes relatos presentes en la ya mencionada disciplina.

En relación con lo anotado, Castro-Gómez, en su obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), afirma que el latinoamericanismo resultó funcional a la conformación del Estado y a la idea de progreso en consonancia con el paradigma europeo. Las críticas de Castro-Gómez apuntan a dos aspectos presentes en el pensamiento latinoamericanista y para nuestro interés en Leopoldo Zea Aguilar: el primero es el uso del lenguaje de la modernidad que hace Zea para criticar a la misma y el segundo es la propuesta de que en el mestizaje se encuentra representada toda la diversidad cultural del continente latinoamericano; aspectos que se expondrán a continuación:

### ▪ **Uso del lenguaje y la filosofía de la historia**

Frente a la primera objeción, Castro-Gómez reconoce que Leopoldo Zea elabora una crítica a la modernidad europea, pero advierte que hay en el autor mexicano una intensión de contrarrestar los efectos deshumanizantes de la modernidad acudiendo a elementos de la propia modernidad; tanto es así que con su propio lenguaje plantea la necesidad de un nuevo humanismo, en términos muy parecidos al que se critica, o por lo menos, reivindicando valores que el mismo occidente ha planteado (Castro-Gómez, 1996, p. 114).

Para Castro-Gómez es imposible superar las manifestaciones patológicas de la modernidad, entiéndase colonialismo, racionalización, autoritarismo, tecnificación de la vida cotidiana, haciendo uso del mismo lenguaje y es esa una de las críticas que le lleva a plantear que el latinoamericanismo no logra superar el marco de la modernidad y la crítica eurocentrista elaborada por Zea no resulta eficaz.

En ese mismo sentido, añade Castro-Gómez que la propuesta de la Filosofía de la Historia presentada por Leopoldo Zea presupone un proceso de aprendizaje basado en la toma de conciencia del latinoamericano frente a su lugar en el concierto del desarrollo de la filosofía mundial, sin tener en cuenta los costos y las víctimas que dicho aprendizaje



devela. Zea no tiene presente que de ese proyecto se desprenden estructuras homogeneizantes que cercenan la heterogeneidad y las disonancias.

Castro-Gómez señala además, que la filosofía de la historia encubre una direccionalidad y un sentido que niega la hibridez y la discontinuidad, cuestionando las “ausencias” que en dicho proyecto tienen las voces de mujeres y de los indígenas. Al respecto, afirma lo siguiente: “No es extraño: para la “filosofía de la historia”, las palabras guardan siempre su sentido, los deseos su dirección y las ideas su lógica. En ella no queda lugar alguno para la disonancia, la hibridez y la discontinuidad” (Castro-Gómez, 1996, p. 119, comillas del autor).

En Zea aun cuando está presente una crítica moderna y anticolonialista de la modernidad, no hay una posición poscolonial que cuestione las estructuras del poder y del saber sobre el que descansa el proyecto modernidad; todo lo contrario, para Castro-Gómez, el humanismo presentado por Zea guarda mucha similitud con el europeo. La defensa que hace el filósofo mexicano por la conservación y ampliación de valores del humanismo europeo implica continuar haciendo uso y eco de lo que inicialmente se critica, no logrando despojarse de todo el andamiaje lingüístico que la modernidad ha impuesto:

De este modo, resulta evidente que una crítica al colonialismo realizada en nombre de valores humanistas, como los que nos propone Leopoldo Zea, se mueve todavía al interior de la misma red arqueológica que produce y legitima el discurso colonialista (Castro-Gómez, 1996, p. 165).

### ▪ Diversidad y mestizaje

La segunda crítica que formula Santiago Castro-Gómez está relacionada con la propuesta del *latinoamericanismo* de recoger la diversidad cultural del continente en la expresión del mestizaje. En el discurso sobre la identidad que atraviesa gran parte del pensamiento filosófico latinoamericano es insistente la preocupación por alcanzar una capacidad de reconocimiento de sí mismo y para ello se plantea la figura del mestizaje como lo que aglutina y representa a todos los hombres y mujeres del continente.

Con el mestizaje, lejos de representar diversidad étnica y cultural lo que hay es una exclusión y un rechazo a las diferencias. Con ello sólo se pretende una uniformidad que

no desborde los linderos de lo mestizo. ¿En dónde quedan las otras voces no-mestizas que también son latinoamericanas? ¿Desde dónde se expresarían los negros y los indígenas? Para Castro-Gómez en la propuesta de una identidad mestiza, como figura de la identidad latinoamericana, hay una reducción de toda la diversidad y las diferencias. América Latina no sólo es mestiza, también es negra e indígena y de ello no da cuenta el *latinoamericanismo* cuando todo lo plantea a través de la voz del mestizo, convirtiéndonos en “un nosotros homogéneo”:

[...] es la exclusión de las diferencias. La “identidad latinoamericana” es un espacio compartido por todos y que trasciende cualquier distinción de sexo, raza, edad y orientación sexual. En ella nos reconocemos como un “nosotros” homogéneo, en donde no hay diferencias sino variaciones o “momentos” de una sola esencia verdadera (Castro-Gómez, 1996, p. 95. Comillas del autor).

Para Santiago Castro-Gómez, el *latinoamericanismo* es selectivo, ya que a pesar de su discurso de defensa de las diferencias, en un intento de síntesis, subsume y reduce toda la diversidad y la divergencia en el mestizo como expresión de toda la riqueza histórica y cultural de América Latina, excluyendo a quienes no lo son (Castro-Gómez, 1996, p. 163).

Teniendo presente lo anteriormente expuesto, considero que los debates filosóficos actuales en Latinoamérica –la filosofía intercultural y el giro decolonial–, se presentan como reveladores de las carencias y límites que la tradición *latinoamericanista* posee. Vacíos que pueden verse como funcionales a la postura eurocentrista de marginar los discursos diversos o que simplemente son resultado de la incapacidad para abordar todos los temas y sujetos que componen la riqueza pluricultural del continente desde una sola perspectiva.

Tanto la perspectiva de la filosofía intercultural como la del giro decolonial, coinciden en las críticas realizadas a la tradición filosófica latinoamericanista y al maestro Leopoldo Zea. Para esas dos corrientes, Zea no logra dar respuesta satisfactoria al tema de la diversidad cultural de Latinoamérica ya que en su intento por tratar el tema de identidad cae en el desconocimiento de otras expresiones raciales y culturales que no están recogidas en el mestizaje.

Al mismo tiempo señalan la incapacidad que presentó el latinoamericanismo y Zea para elaborar una crítica a la filosofía europea que fuese eficaz, puesto que no lograron

elaborar instrumentos categoriales propios, sino que haciendo uso del mismo lenguaje eurocéntrico pretendieron criticar la tradición filosófica europea, proponiendo incluso rescatar valores de dicha tradición, lo cual parece ser un contrasentido dentro de una postura que se asume como liberadora.

El reconocimiento de las diferencias defendida por Leopoldo Zea presenta límites en su postura de pretender recoger en el mestizaje todas las expresiones de Latinoamérica, y no es que el autor no mencione al indígena y al negro, incluso a las mujeres, sólo que esa mención es marginal y termina diluida en la identidad mestiza en el que todos, a su juicio, deben caber.

### 3. Capítulo 3. El reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea.

Reconocer las diferencias y la diversidad como lo que nos hace humanos, es la propuesta en que decantan las reflexiones filosóficas de Leopoldo Zea, cuya vida académica estuvo dedicada a la afirmación de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Considera el autor que con la negación de humanidad de los hombres de esta región se comienza la larga lucha por afirmar el derecho al *Logos*, entendido por él como razón que comprende (Zea, 1993) y que a la vez comunica (Zea, 1995).

El europeo al considerar que el hombre de las tierras *recién descubiertas* no era *Hombre* porque no se parecía a su ideal, al considerarlos diferentes, los discrimina y en nombre de esas diferencias, los domina; no quiso reconocer en el nativo a un *hombre* puesto que estuvo convencido de ser el único arquetipo de humanidad, todo lo que no respondía a dicho ideal fue considerado como infrahumano y de allí la justificación para ser dominado: había una sola forma de ser hombre y era ser copia del conquistador, del dominador. Ser diferente implicaba la marginación, situación que resultó problemática para el latinoamericano.

Frente a ese escenario, en donde la diferencia era una categoría para discriminar y marginar, Zea plantea como elemento para su superación, no la negación o renuncia a ella, sino por el contrario, el respeto y el reconocimiento de la diversidad, no como lo que nos hace menos humanos, sino como lo que nos asemeja, como lo que nos acerca. Para el autor, tener en cuenta que somos diferentes y que hay diversas maneras de ser hombres y de expresarnos, permitirá evitar que se acepten relaciones verticales de poder y subyugación, porque nadie debe ser considerado superior o inferior a otros. Ningún hombre es menos hombre que deba estar sometido al poder de otros, ni superior que

pueda someter a sus semejantes. Asumirnos como diferentes permite construir relaciones horizontales de solidaridad, en contraste con el uso de ellas para dominar.

Esa postura del reconocimiento de las diferencias sugiere establecer relaciones de apertura y hermandad entre todos los seres humanos para desterrar de paso la violencia con la que unos hombres someten a otros, sin embargo, dicho reconocimiento se torna problemático y hasta contradictorio en la medida en que al autor se le plantean unas críticas que señalan la consideración que Zea hace al tema de la identidad latinoamericana, sobre todo cuando condensa en el mestizaje dicha identidad.

Se ha señalado en la segunda parte del presente trabajo dos corrientes filosóficas que han planteado unas críticas al pensamiento *latinoamericanista* y para nuestro interés a Leopoldo Zea. Ambas corrientes –Filosofía Intercultural y el Giro Decolonial–, señalan las insuficiencias que el *latinoamericanismo* presenta y de manera coincidente señalan como punto débil el tratamiento que Zea hace del mestizaje.

Raúl Fornet-Betancourt, exponente de la Filosofía Intercultural, señala que la apertura a la que invita Zea y el pensamiento *latinoamericanista* no es total en la medida en que niega o desconoce otras voces, otros actores. El reconocimiento de las diferencias planteado por el filósofo mexicano, no logra abarcar lo que resulta distinto al mestizo. Desde allí parece erigirse una contradicción que Zea no logra vislumbrar.

Considera Fornet-Betancourt que la postura del reconocimiento en Leopoldo Zea no logra reparar la dignidad violentada por el europeo, porque al pretender recoger toda la riqueza cultural de la región en el mestizaje, desconoció dicha diversidad, de la misma manera como Europa lo hizo, cuando pretendió que todos los seres que estaban por fuera de sus linderos debían parecerse a su *arquetipo* de lo humano. Además, señala Fornet-Betancourt que Zea pudo tener una actitud más radical y de mayor defensa del agravio cometido en América, cuando las voces de los indígenas redoblaron su fuerza con el V centenario de la llegada de Europa a América (1992), pero Zea no estuvo a la altura del desafío, sino que al proponer la reconciliación, desconoce el justo reclamo que los pueblos indígenas instauraban en contra de la violencia con la que fueron tratados con el “descubrimiento” y la marginación a la que fueron arrojados. Por eso, aunque en Zea hay una crítica a la dominación ejercida por Europa, dicha crítica se torna insuficiente porque no logra recoger al interior del continente la apertura que la diversidad

de América reclama (Forneth-Betancourt, s.f., p. 8). Algo similar ocurre con el Giro Decolonial, pensamiento en el que hemos seguido a Santiago Castro-Gómez.

Castro-Gómez menciona dos elementos que permiten considerar a su juicio que el tema de las diferencias en Zea tiene un tratamiento incongruente. Uno de esos elementos es el uso del lenguaje en el que Zea construye su crítica al eurocentrismo. La crítica de Zea al eurocentrismo no es radical, ya que al criticar las pretensiones de dominación y de univocidad de dicha cultura, lo hace con el mismo lenguaje, lo cual no le permite desprenderse de las categorías que impone la dominación que critica, resaltando además como segundo aspecto que todo el esfuerzo de Zea por afirmar la propuesta del reconocimiento de las diferencias se ven trastocadas por la defensa que el autor hace del mestizaje.

El reconocimiento de las diferencias propuesta por Zea y que es considerada como uno de los grandes aportes del filósofo al pensamiento filosófico latinoamericano, es objetada por la Filosofía Intercultural y el Giro Decolonial como contradictoria e insuficiente al resumir la identidad del latinoamericano en el mestizaje. Coinciden ambas corrientes que todas las expresiones culturales y raciales del continente son negadas en el mestizaje, puesto que no existe en Latinoamérica sólo lo mestizo, sino que hay otras expresiones que no experimentaron dicho cruce. Existen colectividades indígenas que no se consideran mestizas y de igual manera, comunidades negras que conservan en gran medida una expresión no mezclada con otros grupos étnicos. Esas voces no son tenidas en cuenta por la filosofía *latinoamericanista* y por Leopoldo Zea como representante de ésta.

Desde las dos perspectivas expuestas –intercultural y giro decolonial- la propuesta del reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea no se salva de la lógica de la colonialidad, ya que no reconoce otras voces diferentes a la mestiza y termina construyendo un discurso con el lenguaje heredado, perpetuando el colonialismo al interior de América Latina.

Aunque es valioso el llamado que Leopoldo Zea hace al diálogo, al dejar al margen otras voces –los negros, las mujeres y los indígenas-, clausura la posibilidad de que los sectores de la población que han sido marginados sean incluidos en un verdadero proceso de reconocimiento y de reparación por la invisibilidad a la que fueron sometidos con la llegada de Europa al continente, que se mantiene siempre que consideremos que

la identidad cultural de América Latina se condensa en el mestizo. Solamente escuchando esos otros discursos –no mestizos-, y en otras lenguas además del castellano, es que la apertura puede ser eficaz y total, dado que en América Latina conviven junto con el mestizo otras expresiones culturales que no responden a dicho cruce étnico y cultural.

Es indiscutible que encontramos expresiones de Leopoldo Zea en donde, si no de manera tajante, deja entrever su aceptación de la identidad latinoamericana como mestiza. En efecto, en *América Latina. Largo viaje hacia sí misma* (1978), se presenta un elogio a las afirmaciones de José Vasconcelos de su Raza Cósmica y a José Martí cuando ambos hacen el llamado a sentir orgullo de la identidad mestiza (Zea, 1978, p. 20). De manera semejante en *Fin del milenio. Emergencia de los marginados* (2000) subraya que la problemática sobre la identidad en esta región se resuelve en la propuesta del mestizaje cuando afirma lo siguiente:

En la respuesta de Vasconcelos está la solución a los conflictos que se originan en la búsqueda de una identidad común a esta región, en la adopción del calificativo de latina en América; lo latino visto como raíz y expresión del sentido de la integración de la región con independencia y con el reconocimiento de las múltiples diferencias dentro de la misma, como las étnicas y culturales (p. 282)

Acorde con esa afirmación, el filósofo mexicano se inscribe en el tratamiento que la corriente *latinoamericanista* hace de la identidad latinoamericana y no establece énfasis en que puede haber algo más allá del mestizaje; y esa oda al cruce étnico y cultural, y ese silencio con referencia a lo que no es mestizo es el reclamo que se le formula, que pone entre comillas su propuesta de reconocimiento de lo diverso, de lo diferente: ¿Dónde queda entonces lo no mestizo? Y no se pretende afirmar que Zea no menciona al negro y al indígena, sí lo hace, sin embargo, cuando aborda el tema de la identidad latinoamericana, expresa el mestizaje como lo representativo de ella.

Hasta este punto podría considerarse como paradójico el planteamiento de Zea. Proponer un reconocimiento de las diferencias y de la diversidad, pero no abarcarlas todas o invisibilizarlas en el mestizaje permite afirmar que las críticas al autor con respecto a este tema están bien soportadas.

Ahora bien, con relación a dichas críticas conviene preguntar si ellas anulan e invalidan la formulación del reconocimiento de las diferencias y por lo tanto, señalan su falta de pertinencia. ¿Esas críticas cierran la posibilidad de que dicha propuesta pueda ser corregida o subsanada dentro de marcos contextuales más actualizados?

Si se intentara hacer viable la formulación del reconocimiento de las diferencias a pesar de las críticas de la Filosofía Intercultural y el Giro Decolonial, se podría plantear la comprensión de dicha propuesta dentro del contexto en que Zea hace tal afirmación: hay una confrontación al modelo de humanidad de occidente que desconoce el derecho que otras culturas, otros pueblos, tienen al *Logos*. ¿Y si todo ello respondiera más a una postura de resistencia frente a todo aquello a lo cual dedicó su vida intelectual? No olvidemos que su producción académica estuvo motivada por la reafirmación del derecho al *Logos* que fue negado para los habitantes del continente americano. En ese orden, cabe interrogarse si es frente a la pretensión europea que argüía que toda la humanidad debía responder al *arquetipo* por ellos construido, bajo la amenaza de ser considerado bárbaros, que Leopoldo Zea expone su idea de un reconocimiento de las diferencias como lo que nos hace iguales y semejantes. Propuesta que pretendía ser más una defensa frente a la amenaza externa de tener que ser copias de Europa, que para ser implementada al interior del continente. Es menester tener presente que cuando el autor hace explícita su propuesta, está frente a los estragos de la Segunda Posguerra, en donde él mismo afirma, que el hombre europeo tropieza con otros hombres, con las víctimas que ya se han reconocido hombres, luego de tantos años de violencia y marginación (Zea, 1969, p. 34 y 2000, p. 277).

Sin embargo, se puede objetar lo anterior afirmando que las propias palabras de Zea no parecen apoyar esa consideración, puesto que en la misma obra mencionada, exactamente en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), refiriéndose al tema afirma que aquellas relaciones de dominación que Europa ejerció sobre sus colonias, se reproducen al interior de las mismas, cuando sectores de la población menosprecian, humillan e invisibilizan a otras capas de la sociedad (p. 35). Da cuenta así que no todas las voces hablan en plano de horizontalidad en el continente, que para superar dicha verticalidad es necesario el reconocimiento de las diferencias para asumirnos como iguales, pero, desafortunadamente, termina reduciendo la amplitud de ese llamado en la invitación a aceptar el mestizaje como la expresión latinoamericana por excelencia.



Ahora, si bien es cierto que encontramos unas críticas que señalan insuficiencias a la propuesta del reconocimiento de las diferencias, pienso que existen elementos valiosos que sustentan la pertinencia de dicho planteamiento. Con ello no pretendo ubicar a este filósofo como inmune a la crítica, pero tampoco la asumo la actitud de desconocer de manera tajante los importantes aportes que ha realizado al ejercicio de la filosofía en nuestro continente. Se trata de apreciar desde una postura crítica sus aportes y valorar de forma justa el camino recorrido para que hoy desde otras miradas, otras perspectivas, podamos asumir la tarea de complementar y/o desarrollar aquellos aspectos que su propuesta dejó pendiente para quienes asumen la reflexión filosófica en América Latina.

Con respecto a esto señala Horacio Cerutti en *Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea* (1986) que lo que debemos intentar hacer es una comprensión adecuada del sentido de la filosofía del pensador mexicano; que si bien es cierto existen muchas críticas a éste, parece que la mayoría de ellas estuviesen enfocadas a reclamarle a Zea lo que no hizo. De lo que se trata es de resaltar lo realizado, de lo aportado y del sentido de su obra (Cerutti, 1986, p. 55).

Para realizar una crítica a un pensador y a su obra es necesario tener una comprensión de todos los condicionamientos a los que dicho pensador se enfrentó, y que se pueden revisar como limitaciones propias de su momento. En el caso de Zea fueron de distintas índoles esos condicionamientos: hay que anotar las carencias de una tradición sistemática y rigurosa en la cual apoyarse, la de una historia económica y social de América, ausencia de una metodología para el tratamiento y consecuencias de los problemas a los que se enfrentaba. Tener en cuenta lo anterior es necesario para que la crítica sea pertinente y la valoración de sus aportes más efectiva (Cerutti, 1986, p. 55).

Frente a los críticos de Zea, Cerutti añade que lo valioso es poder reconocer los aportes de éste al desarrollo del pensamiento filosófico en nuestro continente:

Vale decir, no para que se critique lo que debería ser (un debería ser presuntamente científico, desde pautas de cientificidad y objetividad dictadas por otros), sino desde lo que se propuso ser, desde lo que Aportó (sic) al proceso de propio conocimiento de nuestra realidad e historia (Cerutti, 1986, p. 56).

De lo que se trata es poner este proyecto en debate, pero no para pedirle lo que debido a los condicionamientos de tipo históricos, sociales y económicos no podía dar, sino para

ver qué elementos de dicha propuesta conservan validez y cuáles no, para recoger en marcos actualizados aquellos que para nosotros pueden ser retomados y defendidos.

En consonancia con el planteamiento de Cerutti, estimo que la postura frente al legado filosófico de Zea es el de asumir el discurso sobre el reconocimiento de las diferencias y la diversidad de manera crítica, actualizado a mi parecer en los discursos de la interculturalidad y de la decolonialidad. La propuesta de Zea puede ubicarse como predecesora de dicha necesidad, planteamiento que ha sido corregido y reformulado por las corrientes filosóficas ya mencionadas, insertando desde de su marco de comprensión a sujetos como el indígena, el negro y las mujeres, quienes habían quedado silenciados en la corriente *latinoamericanista*.

De igual manera es valioso resaltar el llamado de Leopoldo Zea de asumir la filosofía como un principio dialógico, como ese derecho al discurso que nos conmina a no imponer ni aceptar cualquier discurso como centro. Quiero rescatar que es la preocupación central por el hombre concreto, el hombre en su singularidad y diversidad lo que permite reconocernos como iguales en medio de la diferencia.

En mi opinión, las críticas señaladas a Zea con relación al reconocimiento de las diferencias señalan de manera acertada los elementos que el filósofo no contempló, sin embargo, estimo como valiosas las consideraciones que se desprenden de dicha formulación: la defensa del filosofar sin olvidar las realidades concretas desde donde se realiza dicho ejercicio, como la del discurso *Multiverso* y no *Magistral*, son elementos a rescatar dentro de su filosofía así como la invitación al diálogo respetuoso, tema de gran importancia en nuestros tiempos<sup>6</sup>.

Con todo lo expuesto hasta aquí quiero resaltar el reclamo y la invitación que nos hace Zea sobre la necesidad de establecer un diálogo horizontal, fundamentado en relaciones de solidaridad y no de dominación, es decir, un diálogo entre iguales, lo cual se consigue partiendo de la idea de que filosofar es un afán de saber que nos permite aceptar y reconocer las diferencias para construir convivencia y comprensión entre todos los seres humanos.

---

<sup>6</sup> Podríamos mencionar a Enrique Dussel como un pensador latinoamericano que plantea la necesidad de asumir la filosofía como un ejercicio de diálogo respetuoso entre las distintas culturas en *Una nueva edad en la historia de la filosofía. El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. (2009)

---

El valor de la propuesta del reconocimiento de las diferencias de Leopoldo Zea Aguilar radica precisamente en la formulación misma, puesto que con ella se plantea el derecho al *Logos* como resultado de dicho reconocimiento. En esa medida, aunque presente las insuficiencias ya señaladas, asumir la diferencia como lo que nos hace iguales permite hacer resistencia y rechazo activo a los intentos de uniformidad que pretenden dictarse desde cualquier *centro*.



## 4. Conclusiones

La producción intelectual de Leopoldo Zea Aguilar transita desde la respuesta afirmativa al cuestionamiento por la existencia de un filosofar latinoamericano, hasta posicionar la necesidad del reconocimiento de todas las expresiones humanas en sus múltiples formas. Esa preocupación fue una constante en su vida intelectual: se debe partir de una premisa que nos permita asumirnos como iguales tomando como base nuestras peculiaridades y diferencias. Eso es lo que nos asemeja.

Zea Aguilar coloca en el centro de sus reflexiones filosóficas al ser humano, ese ser concreto y particular que busca resolver sus problemas, y que al tener conciencia de su particularidad se inserta en la universalidad al extender ese mismo reconocimiento –de humanidad– a sus semejantes. Es con ese presupuesto que plantea su fórmula de igualdad en la diversidad y del reconocimiento de las diferencias como lo que nos hace iguales.

Sin embargo, tal formulación filosófica –el reconocimiento de las diferencias– ha sido objeto de críticas desde la perspectiva intercultural y decolonial al develar que aunque en Zea está la propuesta de un diálogo entre iguales a través del reconocimiento de la diversidad, el pensamiento del filósofo mexicano no logra llevar hasta lo “profundo” la interacción entre las distintas expresiones culturales de América Latina. Parece que la apertura planteada no es radical, porque el autor en mención limita el diálogo al ser selectivo cuando presenta el mestizaje como la expresión por excelencia de lo latinoamericano, lo cual torna problemático y contradictorio dicho planteamiento.

Inicialmente presenté la propuesta del reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea, señalando que en gran parte de sus postulados encontramos una crítica a la filosofía europea, ya que ésta pretendió por mucho tiempo que los seres humanos de otras latitudes y culturas justificasen su humanidad a partir del modelo que Europa había construido para sí misma, negando el derecho al *Logos* a quienes no se pareciesen a

ellos. Sin embargo, Zea reconoce que nosotros hicimos uso de ese verbo para interpelar a la misma tradición que cuestionaba nuestro derecho a ello.

Hoy con ese mismo *Logos*, *Logos* que no ha de ser propiedad de unos y carencias de otros, el autor considera que nuestra actitud no debe ser la del desconocimiento de la contribución que la filosofía europea ha brindado a nuestro quehacer filosófico y en una actitud consecuente con su postura de reconocimiento y de apertura a la diversidad, nos dice que la función de la filosofía es la de establecer puentes de comunicación entre las distintas tradiciones filosóficas, establecer un verdadero y genuino diálogo que permita la comprensión de las diferencias para no cerrarnos en nosotros mismos ya que ello no permitiría la universalidad de la filosofía que sólo se logra a través de la acción dialógica.

En aras de ello, se resalta en el filósofo mexicano la insistente invitación que hace a entender la filosofía como instrumento de comprensión que permita y posibilite los discursos filosóficos diversos, tan diversos como somos los seres humanos. Esta postura aparece en muchas de sus obras como *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1995), entre otras. La apuesta es asumir la filosofía como un *Discurso* hecho con múltiples discursantes, donde también es claro el llamado a la alteridad y al reconocimiento de las distintas expresiones de lo Humano, para poder establecer un diálogo respetuoso entre las diversas tradiciones filosóficas.

De esa manera, se puede afirmar que para Zea una genuina filosofía es aquella que tiene como preocupación al ser humano y se compromete con éste para intentar dar respuestas a sus interrogantes. La filosofía no puede seguir expresándose como un *Logos Magistral*, porque no hay un sólo modo de comprender el mundo. El ejercicio del filosofar debe asumirse como un afán de saber que acepta y reconoce las diferencias, lo cual permite la convivencia, la comprensión y la auto-comprensión entre todos.

Si la filosofía no debe seguir entendiéndose como un *Logos Magistral*, sería absurdo que el pensamiento filosófico latinoamericano se cerrase sobre sí misma al desconocer los elementos que otras tradiciones han aportado al camino recorrido por nuestra tradición hasta el momento, y dentro de todas ellas, a la europea. De hecho, al actuar de esa manera, estaríamos siendo objetos de la crítica filosófica que desde Latinoamérica se ha expresado a la filosofía europea cuando niega otros discursos. En Leopoldo Zea encontramos un diálogo con los filósofos y la filosofía europea, pero siempre ubicado en

la realidad y situación del latinoamericano, con ello se gana, entonces, el carácter de una filosofía situada y universal al mismo tiempo.

En consonancia con lo anterior, Enrique Dussel, en *Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas* (2009), también permite apoyar esa posición del maestro Zea cuando afirma que una nueva edad en la historia de la filosofía pasa por aceptar el diálogo respetuoso entre las diversas tradiciones filosóficas. Para Dussel, reconocer que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos núcleos problemáticos universales y que a ellos ha buscado respuestas racionales ya sea a través de las narraciones de tipo mitológicas o con la formulación de discursos filosóficos, lo lleva a plantear que es necesario promover un diálogo inter-filosófico que respete las diferencias de todas las tradiciones.

La filosofía entendida como “derecho al discurso” va a posibilitar asumir que todos los seres humanos son iguales, igualdad sustentada en la capacidad que se tiene para comprender nuestras diferencias y la de los demás. No hay hombres y mujeres de superior o inferior categoría. A esa igualdad se llega a través del reconocimiento de las diferencias: la igualdad se basa en el reconocimiento de las diferencias y particularidades de todos los seres humanos. Ello es lo que nos asemeja entre todos y brinda la conciencia de que soy tan humana como los que son diferentes a mí. Al tratar las diferencias de esa manera se evita que ellas se constituyan en un elemento más de segregación y marginación, puesto que al asumirnos como diferentes se desarrolla la capacidad de valorar a los otros, confrontando así la exclusión basada en la diversidad.

A la propuesta del reconocimiento de las diferencias planteadas por Leopoldo Zea encontramos unas fuertes objeciones desde la Filosofía Intercultural y el Giro Decolonial, quienes acusan al filósofo de contradecirse en sus postulados, críticas presentadas en el segundo momento del presente trabajo. Cuando Zea plantea que la identidad latinoamericana se refleja en el mestizaje, está desconociendo la singularidad de los hombres y mujeres que no son mestizos. Para esas dos corrientes, hay un silencio del autor con referencia a los indígenas, a los negros e incluso, con las mujeres.

Consideran -Giro Decolonial y Filosofía Intercultural- que desde esa postura, la de asumir el mestizaje como lo propiamente latinoamericano, Zea limita el alcance de la propuesta del reconocimiento de la diversidad, ya que allí se diluyen todas las diferencias culturales

y por ende la rica diversidad de la realidad de nuestro continente. La apertura no es total y la pretensión de hablar con “todos” no se concreta, ya que sólo lo hace con el mestizo.

Lo anterior no quiere decir que en la obra de Leopoldo Zea no haya mención de la situación del negro, del indígena y de la mujer, él los menciona y muestra su situación de explotados y marginados, reconoce la singularidad de ellos, pero considera que todas sus batallas y reivindicaciones deben ser subsumidas en la lucha que desde lo mestizo se viene dando en el continente. De esa manera, la crítica al autor resalta que cuando éste incluye las diferencias y la diversidad de todas las expresiones culturales en el resultado del mestizaje, está limitando la dimensión intercultural que proclama en su propuesta del reconocimiento y respeto por las diferencias.

En consecuencia entiendo que el planteamiento del reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea, no logra dar cuenta de la diversidad étnica y cultural de Latinoamérica y que las críticas planteadas señalan algunas insuficiencias de la propuesta, sin embargo deseo subrayar que el llamado al respeto de la diversidad es valioso en la medida en que nos invita a asumir la filosofía como ese *derecho al Logos* que todos tenemos por el hecho de ser diferentes. Con ese derecho se ha de continuar construyendo alternativas filosóficas que permitan el tratamiento de las diferencias que posibilite que otras voces, todas las voces, por muy pequeñas que sean, puedan ser escuchadas y tenidas en cuenta.



## Bibliografía

Blanco, J. (2009). Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt al debate. Recuperado de A parte Rei. *Revista de Filosofía* 64. Julio 2009. Consultado el 8 de diciembre de 2015.

Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. España. Universidad de Deusto.

Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill libros, Barcelona.

Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (Edit.) (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Biblioteca Universitaria Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Encuentros. Siglo del Hombre editores. Bogotá. Pp. 9-21.

Castro-Gómez, S. (s.f.). La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente. Temas y motivos para una “crítica de la razón latinoamericana”. Recuperado de [www.javeriana.edu.co/pensar](http://www.javeriana.edu.co/pensar) Consultado el 14-11-2015.

Cerutti, H. (1986). Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea. *Prometeo. Revista latinoamericana de filosofía*. Año Centro coordinador y difusión de estudios latinoamericanos. México.

Cerutti, H. Magallón, M. [Horacio Cerutti en PDF] (12-06-2016). *Historia de las ideas y filosofía latinoamericana* (2003) CCYDEL (UNAM). Recuperado de [https://www.facebook.com/Horacio Cerutti en PDF](https://www.facebook.com/Horacio%20Cerutti%20en%20PDF).

Cerutti, H. (s.f.). Historia de las ideas latinoamericanas. Recuperado de [www.cecies.org](http://www.cecies.org) consultada el 20-06-2016.

Cerutti, H. (s.f.). Filosofía de la liberación latinoamericana. Recuperado de [www.olimon.org.uan/cerutti.pdf](http://www.olimon.org.uan/cerutti.pdf). Consultada el 12-03-2016.

Cerutti, H. (s.f.). Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana. Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/>. Consultada el 13-09-2014

Descartes, R. (1939). *Discurso del Método. Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Traducción y prólogo de Manuel García Morente. Versión digital tomada de [www.pensament.com/filoxarxa](http://www.pensament.com/filoxarxa) Consultada el 07-09-2015.

Dussel, E. (2009). Una nueva edad en la historia de la filosofía. El dialogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Reflexiones*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. Año 7 No. 43-44, Enero – Abril 2009. México.

Fornet-Betancourt, R. (1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México. Coordinación de Humanidades. Universidad Nacional autónoma de México.

Fornet-Betancourt, R. (2009). "La filosofía intercultural" en Dussel, E. y Mendieta, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. México. Siglo XXI. Pp. 639 – 646.

Fornet-Betancourt, R. (2010). "De la significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo". *Revista de filosofía*, No. 65, año 2010-2, pp. 7-19. Centro de estudios filosóficos Universidad del Zulia, Venezuela.

Fornet-Betancourt, R. (s.f). Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente. Recuperado de [www.afyl.org/fornet.pdf](http://www.afyl.org/fornet.pdf) Consultada el 06-01-2016.

G.E.L. (s.f.). Breve introducción al pensamiento descolonial. Escrito por el Grupo de Estudios para la Liberación. Recuperado de ANDENDIGITAL.COM.AR Consultada el 08-10-2015.

Gómez- Martínez, J. (1998) Leopoldo Zea. El hombre y su obra. Recuperado de [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org) Consultada el 29-10-2016.

Gómez-Martínez, J. (2004) "Leopoldo Zea: reflexiones para asumir críticamente su obra." Tomado de [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org) Consultada el 29-10-2016.

Guadarrama, P. (1999). Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana a final del milenio. Islas. Revista de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. Nro. 119. págs. 61-76 recuperado de la "Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos" en <http://biblioteca.filosofia.cu/> Consultada el 29-05-2016.

Guadarrama, P. (2008). Filosofía latinoamericana: momentos de su desarrollo. Universidad de las villas. Santa Clara. Cuba. Eikasia. *Revista de filosofía*, año III (marzo 2008) tomado de <http://www.revistadefilosofia.org> Consultado el 13/09/2014.

Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo I. Bogotá. Universidad Católica de Colombia. Editorial Planeta.

Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Bogotá. Universidad Católica de Colombia. Editorial Planeta.

Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo III. Bogotá. Universidad Católica de Colombia. Editorial Planeta.

Mignolo, W. (s.f.). Pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura. Recuperado de [www.olimon.org/uan/18-decolonial-mignolo.pdf](http://www.olimon.org/uan/18-decolonial-mignolo.pdf) Consultada el 08-10-2015.

Rojas, M. (2009). La identidad integracionista en la filosofía de Leopoldo Zea. *Cuadernos Americanos*, vol. 130 p. 195-217.

Salas, R. (s.f.). La filosofía latinoamericana como pensamiento crítico. Recuperado de <http://www.filosofia.mx>. Consultada el 11-09-2015.

Saladino, A. (2006). Humanismo pleno en Leopoldo Zea. Facultad de Humanidades de la UAEM. México. Recuperado de [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org). Consultada el 07-07- 2015.

Zea, L. (1948). "El sentido de responsabilidad en la filosofía actual" en *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México. Editorial Stylo.

Zea, L. (1953). "Sobre el concepto de la filosofía" en *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía. Imprenta Universitaria*. México.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Universidad Autónoma de Nayarit. Recuperado de [www.uan.mx](http://www.uan.mx) consultada el 01-06-2014.

Zea, L. (1974). El pensamiento latinoamericano. Biblioteca de Ciencias políticas. Editorial Ariel. Recuperado de [www.uan.mx](http://www.uan.mx) consultada 07-07-2015.

Zea, L. (1991). La filosofía como compromiso recuperado de [www.olimon.org/uan/zea](http://www.olimon.org/uan/zea). Consultada el 07-09-2015.

Zea, L. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México. Cuaderno de Cuadernos. UNAM.

Zea, L. (1995). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Colombia. Instituto cubano del libro. Centro editorial universidad del Valle.

Zea, L. (1998). *Filosofar: A lo universal por lo profundo*. Colombia. Fundación Universidad Central.

Zea, L. (1988). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos*. Texto recuperado de [www.ensayistas.org/antologia/XAA/zea](http://www.ensayistas.org/antologia/XAA/zea). Consultada el 01-06-2014.

Zea, L. (2000). *Fin del Milenio. Emergencia de los marginados*. México. Fondo de cultura Económica.